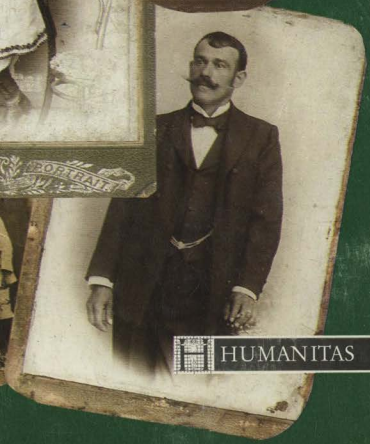
istorie

SORIN MITU

Geneza identității naționale
la

românii ardeleni



HUMANITAS

SERIA

ISTORIE

coordonată de

SORIN ANTOHI

Această carte este editată cu sprijinul
FUNDAȚIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

SORIN MITU. Născut la 2 aprilie 1965 la Arad. Studii de istorie (1985–1989), doctorat (1996) şi carieră didactică (lector din 1995) la Facultatea de Istorie şi Filozofie a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj. Specializare la Universitatea din Rouen, Franţa (1992). Redactor la revistele „Echinox" (1988–1989) şi „Caietele David Prodan" (din 1994).

Specialist în istoria modernă a Transilvaniei, imagologie comparată, studiul imaginarului social. A editat, în colaborare cu Florin Gogâltan, volumele *Studii de istorie a Transilvaniei* (1994), *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania* (1996), *Interethnische- und Zivilizationsbeziehungen im siebenbürgischen Raum* (1996). Autor a peste 30 de studii şi articole apărute în publicaţii de specialitate.

SORIN MITU

Geneza identității naționale la românii ardeleni

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

© HUMANITAS, 1997

ISBN 973-28-0729-6

I
ARGUMENT

1. Motivaţii, fundal conceptual

Studiul de faţă îşi are punctul de plecare, după cum este poate necesar şi firesc pentru un demers de natură ştiinţifică, într-o simplă curiozitate intelectuală, într-o nelămurire personală faţă de un anumit fenomen al realităţii sociale. Dar, într-un mod extrem de semnificativ pentru ceea ce înseamnă „cercetare ştiinţifică" şi „obiectivitate" în sfera ştiinţelor socio-umane, această nelămurire s-a transformat treptat într-o imensă „mirare" şi surpriză, la limită, într-o veritabilă obsesie.

Anume, este vorba de interesul pe care mi l-a provocat importanţa extraordinară atribuită în spaţiul realităţii sociale româneşti Naţiunii, ideologiei care i se asociază, precum şi relaţiei simbolice a indivizilor cu această entitate colectivă, adică identităţii lor naţionale. În cultura română, naţiunea, departe de a fi considerată o simplă construcţie ideologică, o „comunitate imaginată" la începutul epocii moderne de către intelectuali aflaţi în căutarea unor noi forme de coeziune socială, este concepută drept cadrul de referinţă fundamental pentru întreaga societate.

Elementele care o definesc, aşa-numitele „valori naţionale", sînt decontextualizate, sînt desprinse din ansamblul celorlalte valori în care ar trebui firesc să se integreze, ca nişte elemente oarecare şi sînt plasate într-o ierarhie axiologică rigidă şi artificială în care ocupă locul cel mai înalt. Faptul că eşti bărbat sau femeie, ţăran sau aristocrat, prost sau deştept, sărac sau bogat, catolic sau ortodox prezintă o semnificaţie secundară în raport cu determinanta identitară socotită drept cea mai importantă: apartenenţa la naţiune. Faptul că eşti român, cel puţin după cum o mărturisesc intelectualii care performează discursul ideologic naţional, constituie lucrul cel mai frumos şi mai însemnat, inclusiv

la nivelul vieţii particulare a indivizilor, iar această constatare nu are valoarea unei simple opţiuni şi afinităţi de natură personală, absolut legitimă, ci pe aceea a unui principiu social totalizant.

Majoritatea cercetărilor care au abordat pînă acum „fenomenul naţional" sau „specificul" românesc, fără îndoială multe dintre ele cu remarcabile calităţi analitice ori speculative, au rămas însă tributare acestei perspective exclusiviste, desfăşurîndu-şi ca unic fundal conceptual însuşi sistemul de valori al discursului naţional pe care şi-au propus să-l studieze. În acest fel, respectivii cercetători proiectează asupra ideologiei naţionaliste o viziune absolut solidară cu modul de interpretare al înşişi subiecţilor care i-au dat viaţă, vorbind de fapt din interiorul legendei pe care pretind că o analizează; fascinaţi iremediabil de vraja acestei cuceritoare mitologii moderne, ei se transformă din spectatori ai poveştii în personaje ale ei, actanţi şi agenţi reproducători ai discursului identităţii naţionale.

O asemenea manieră de abordare, fără îndoială licită dacă o privim ca un simplu act de asumare a unei opţiuni ideologice, se dovedeşte însă a avea o valoare explicativă extrem de redusă. Mărginindu-se să reproducă în mod stereotip discursul identitar, ea nu reuşeşte să descifreze şi să redea alte semnificaţii şi raţiuni de existenţă ale acestuia decît cele pe care şi le manifestă explicit, la modul auto-justificativ.

Demersul de faţă îşi propune deci să privească problematica Naţiunii dintr-o perspectivă exterioară discursului auto-legitimant al acesteia, asumîndu-şi o postură critică, pluralistă şi relativizantă. Relativizarea presupoziţiei că valorile naţionale trebuie să ocupe locul principal pe lista de priorităţi a colectivităţilor umane nu conduce însă la necesitatea de a identifica un alt clasament axiologic, care să-l înlocuiască pe cel abia dislocuit. Platforma conceptuală de pe care pleacă această cercetare pretinde însă că ierarhia valorică a ideologiei naţionale nu reprezintă altceva decît o viziune alternativă şi convenţională. Naţiunea însăşi şi valorile asociate ei nu constituie, în primul rînd, decît construcţii de natură ideologică, „realităţi" de la nivelul imaginarului social, a căror „existenţă obiectivă" este instituită de fapt de voinţa circumstanţializată istoric a unor grupuri de oameni de a le conferi consistenţă şi sens.

Trebuie spus că „mirarea" (de care aminteam inițial) față de modul în care această „viziune alternativă" s-a instalat și a persistat, pînă astăzi, ca un principiu ideologic hegemonic la nivelul culturii și realității românești nu reprezintă cîtuși de puțin o atitudine pe care să o profesez în exclusivitate. Dimpotrivă, mărturisesc același lucru analize aplicate de mare valoare consacrate în anii din urmă ideologiei și identității naționale românești, cum ar fi cele semnate de Sorin Antohi, Claude Karnoouh sau Katherine Verdery[1] (ca să citez cîteva nume care mă plasează într-o vecinătate poate prea onorantă).

Motivat deci de un interes deloc singular la ora actuală, am preferat să abordez acest subiect, în conformitate cu formația și posibilitățile unui istoric, printr-o incursiune la originile problemei, aplicată pe un domeniu concret de analiză și circumscrisă unui context cronologic, politic și geografic bine determinat, context care să evidențieze un corpus coerent de izvoare istorice condiție *sine qua non* a unei cercetări de profil. În optica acestei lucrări, studierea auto-stereotipiilor naționale, a modului specific în care societatea românească învață să se descrie și să se valorizeze, reprezintă calea de acces spre înțelegerea genezei identității naționale, identitate care se fixează și se exprimă la nivelul discursului cultural, al opiniei publice și al imaginarului social.

Să detaliem în continuare mai nuanțat elementele componente ale subiectului propus spre analiză.

2. De ce imaginea de sine?

Cercetările istorice mai vechi sau mai noi au subliniat adeseori, poate chiar mai frecvent decît ar fi fost necesar, faptul că o dată cu opera Școlii Ardelene și, în general, a iluminismului românesc, se pun bazele genezei și afirmării „conștiinței naționale" de tip modern. Desigur, aceasta își încorpora moștenirea unor elaborate anterioare sau paralele, cum ar fi așa-numita conștiință

[1] **3:Antohi 1994**, pp. 208–285: „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității"; **3:Karnoouh 1994**; **3:Verdery 1988**; **3:Verdery 1994**. Datorez mult, în privința modului de organizare al argumentării mele, acestei din urmă lucrări.

cărturărească, de „neam", cristalizată în retortele culturii medievale şi umaniste, sau conştiinţa identităţii etnice proprie mentalităţii populare. Dar noua construcţie ideologică şi mentală diferea fundamental de predecesoarele sale, prin maniera inedită de reflectare într-o cultură naţională modernă, prin difuzarea pe verticală la scara întregii societăţi, prin asocierea unei doctrine şi reflecţii sistematice asupra fenomenului naţional, dar mai ales prin „democratizarea" şi „politizarea" ei, prin ratarea ideii de „politică democratică privită ca ideologie naţională", după cum scrie Fr. Furet.[2]

Pornind de la voinţele individuale şi în numele lor, se reconstruieşte astfel un social imaginar, avînd ca factor coagulant finalitatea acţiunii politice a indivizilor şi animat de „pasiunea egalitară" teoretizată de Tocqueville.[3] Acest nou tip de solidaritate colectivă, care structurează ceea ce numim în sens modern o naţiune, reprezintă de fapt o societate întemeiată prin intermediul unui limbaj. Din acest caracter de discurs şi construcţie, de proiecţie supra-învestită a societăţii, derivă şi capacitatea sa de a genera mituri şi imagini colective, de a configura realităţi iluzorii şi mitologii naţionale, care pot să legitimeze, să substituie sau să dubleze realitatea cotidiană.

Revenind la istoriografia noastră, trebuie remarcat faptul că aceasta, interesată mereu de subiectul în cauză şi surprinzînd permanent *existenţa* „conştiinţei naţionale româneşti", a neglijat în schimb, atît practic cît şi conceptual şi metodologic, *conţinutul* acesteia, elementele descriptive şi funcţionale ale mitologiei naţionale. Simpla constatare că românii se întreabă la începutul epocii moderne „cine sîntem?" şi că îşi conştientizează identitatea etnică, extinsă la scara întregului corp şi teritoriu naţional, însoţită de cîteva atribute sumare ale acestei identităţi, cum ar fi originea, limba şi destinul istoric, este necesară, dar insuficientă. Alături de întrebarea „cine sîntem?", auto-interogaţia colectivă pe marginea propriei identităţi pune problema lui „cum sîntem?" şi mai ales „de ce sîntem aşa cum sîntem?", şi nu în alt fel sau ca alţii. Răspunsurile pe care colectivitatea românească le dă aces-

[2] **3:Furet 1992**, pp. 44–45.

[3] **3:Tocqueville 1995**, vol. II, partea a II-a; cf. prefaţa lui Fr. Furet la ediţia respectivă, vol. I, pp. 23–30.

tor întrebări configurează percepţia sa de sine, iar această imagine reprezintă de fapt elementul care conferă consistenţă conştiinţei şi identităţii naţionale. Într-o asemenea optică, trezirea conştiinţei naţionale poate fi considerată doar primul pas în direcţia cristalizării unei imagini de sine şi a unei mitologii politico-naţionale de tip modern.

3. De ce la românii ardeleni?

Se poate justifica în mod satisfăcător coerenţa subiectului la nivelul unui asemenea decupaj regional? Fără îndoială, în prima jumătate a secolului al XIX-lea românii din Transilvania conştientizează fără rezerve apartenenţa lor etnico-naţională la comunitatea pan-românească. Această idee, ca şi relaţia specială cu Principatele dunărene vor constitui elemente importante ale percepţiei de sine ardelene. Pe de altă parte, există însă şi o conştientizare la fel de clară a unei specificităţi locale, transilvănene, susţinută de puternice stereotipii regionale, chiar dacă ea este subsumată identităţii general-româneşti şi conceptualizată ca o particularizare provincială a acesteia. În general, toate contribuţiile istoriografice de referinţă, de la David Prodan, Pompiliu Teodor, Nicolae Bocşan şi Ladislau Gyémánt pînă la I. Tóth Zoltán, Keith Hitchins, Mathias Bernath sau Emanuel Turczynski, au evidenţiat acest caracter *specific* al procesului de constituire a solidarităţii naţionale în Transilvania pe parcursul secolului al XVIII-lea şi la începutul celui următor.[4]

Important pentru demersul de faţă este faptul că românii ardeleni au la începutul epocii moderne o viziune aparte cu privire la colectivitatea naţională. Atunci cînd vorbesc despre „noi, românii", ei denumesc prin termenul respectiv întreaga naţiune, dar felul în care o văd prezintă o notă particulară, iar exemplele prin care îşi ilustrează opiniile fac trimitere de cele mai multe ori la realităţile specifice ale Transilvaniei. Acest specific al realităţii

---

[4] Vezi **3:Prodan 1984**; **3:Teodor 1984**, pp. 174–246; **3:Bocşan 1986**, cap. „Iluminismul şi naţiunea"; **3:Gyémánt 1986**; **3:Tóth 1946**; **3:Tóth 1959**; **3:Hitchins 1969**; **3:Hitchins 1983**; **3:Hitchins 1987**; **3:Bernath 1994**; **3:Turczynski 1976**.

locale marchează inconfundabil imaginea de sine pe care şi-o construiesc.

Problema identităţii naţionale şi a „descoperirii" trăsăturilor care îi dau conţinut se pune aici cu o acuitate nemaiîntîlnită în alte zone ale spaţiului românesc, datorită statutului de inferioritate politică al românilor ardeleni, a tensiunilor inter-etnice şi a disputei acerbe cu celelalte naţiuni concurente. Imaginea de sine se configurează la românii din Transilvania sub presiunea ameninţării permanente resimţite din partea celuilalt. Reflexul colectiv de apărare în faţa acestei spaime şi sfidări perpetue favorizează cristalizarea unei auto-percepţii originale, care tinde să îşi confecţioneze cu multă febrilitate mituri compensatorii, spaţii de securitate mentală imaginare, menite să protejeze în plan simbolic identitatea ameninţată şi orgoliul naţional ultragiat.

De aici derivă una dintre trăsăturile definitorii ale imaginii şi anume *naţionalismul*[5] combativ al acesteia. Imaginea de sine ia naştere la românii ardeleni în primul rînd ca o replică la imaginile şi consideraţiile ostile ale celorlalţi, este polemică şi „militantă", îndreptată nu atît înăuntru, spre propria realitate, cît în afară, înspre percepţiile şi referinţele străine.

Toate aceste aspecte pot îndreptăţi, cred, pe deplin, conturarea unei probleme distincte şi a unui domeniu de cercetare autonom.

4. De ce la începutul epocii moderne?

În primul rînd, trebuie spus că intervalul cronologic avut în vedere de această cercetare acoperă o „lungă primă jumătate a secolului al XIX-lea", care începe de fapt în ultimele trei decenii ale secolului al XVIII-lea şi se termină o dată cu fixarea în memoria colectivă a societăţii ardelene a revoluţiei de la 1848, adi-

[5] Pentru problematica generală a naţionalismului se pot selecta, dintr-o vastă bibliografie, **3:Anderson 1991**; **3:Gellner 1983**; **3:Hobsbawm 1990**; în literatura de specialitate românească: **3:Mureşanu C. 1991**; **3:Marga 1994**, pp. 10–18; **3:Marga 1995**, pp. 216-225 şi pp. 226–238: „Identificarea etnică la români"; **3:Turliuc 1994** (cu o bună bibliografie); excelentul număr 2/1994 al revistei *Polis*, pe tema „Naţionalismul: trecut, prezent şi viitor" (studii de B. Anderson, F. Fukuyama, E. Gellner, E. Hobsbawm, A. Marga, D. Pavel, A. Roth, K. Verdery etc.).

că pe parcursul anilor '850. Din punctul de vedere al unei periodizări tradiţionale, traversăm astfel două epoci diferite, respectiv iluminismul, ilustrat de opera Şcolii Ardelene, şi romantismul politic şi cultural, avînd ca moment de apogeu Revoluţia. Dar, pentru problematica genezei ideologiei naţionale, această distincţie nu prezintă vreo semnificaţie deosebită, deoarece ambele perioade contribuie într-un mod la fel de susţinut, printr-un efort neîntrerupt şi congruent, la fasonarea şi implementarea ireversibilă în matricele culturii naţionale a discursului identitar românesc. O dată cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor, Naţiunea, „trăsăturile" şi „specificul" ei, precum şi ideea importanţei capitale a acestor aspecte pentru ansamblul existenţei sociale pătrund definitiv în minţile oamenilor (începînd cu intelectualii care pretind că le descoperă), pentru a nu mai putea fi dislocuite apoi nici măcar de presiunea altor dogme cu pretenţii hegemonice şi exclusiviste, cum va fi cazul marxismului „internaţionalist" în a doua jumătate a secolului XX.

Se impune deci, tocmai pentru prezervarea coerenţei subiectului, abordarea acestui lung interval de geneză a imaginii de sine în integralitatea sa, în pofida specificităţii unor modalităţi de expresie ideologică şi culturală, cu atît mai mult cu cît în Transilvania iluminismul şi romantismul interferează adeseori într-o mixtură greu de disociat.[6]

Dacă cele spuse pînă acum nu au argumentat suficient această opţiune cronologică, se pot adăuga cîteva motivaţii de o altă natură, care să aducă un interes suplimentar.

În lumina consideraţiilor amintite anterior cu privire la modul de structurare a naţiunii moderne, formulate de către Fr. Furet pentru cazul Revoluţiei franceze[7], cristalizarea şi afirmarea „conştiinţei naţionale" româneşti apare ca un proces analog şi sincron în raport cu evoluţiile din spaţiul euro-atlantic. *Supplex*-ul din 1791, mişcările din 1821 sau 1848 şi, în general, travaliul romantic de edificare a unei mitologii naţionale şi a unui imaginar

---

[6] Vezi dezbaterea cu privire la relaţia iluminism – romantism în Transilvania, în **3:Papadima 1975**; **3:Marica 1976**; **1.6:*GBC* 1973-1993**, III, pp. 349–352 (micromonografia „Ioan Rusu"), V, pp. 1–2 (micromonografia „Vasile Pop").

[7] **3:Furet 1992**, pp. 44–46.

politic de tip modern, au jucat, la scara societăţii noastre, rolul revoluţiilor americană sau franceză, îndeplinind, pe coordonatele ideologiei naţionale, funcţia de evenimente fondatoare ale noii identităţi. Nu este vorba aici de analogii la nivelul structurilor, în planul cărora diferenţele rămîn izbitoare, poate chiar pînă azi. Revoluţia şi romantismul nu sancţionează în nici un caz transformări peste noapte în sfera socială, economică, demografică şi nici chiar în cea a structurilor politico-instituţionale de profunzime, ci ele aplică ruptura în planul conştiinţei. Ceea ce se modifică în chip radical este *imaginarul* politic şi social, şi nu realitatea, în planul căreia toate marile necazuri şi probleme rămîn, evident, neschimbate.

Diferă însă fundamental modul de raportare al indivizilor la această realitate, felul în care o văd şi în care se definesc, în raport cu propriul for interior, cu colectivitatea din care fac parte şi cu lumea înconjurătoare. Se deschide astfel o nouă epocă, favorabilă crizelor de conştiinţă şi marilor interogaţii colective, care este de fapt epoca neliniştilor şi frămîntărilor omului contemporan, marcat de conflictul cu sine însuşi şi cu societatea căreia îi aparţine.

De aici importanţa intervalului în care se naşte şi se inserează în istoria umanităţii acest *timp nou*, de o factură cu totul deosebită, jalonat în plan universal de Revoluţia franceză, şi care îşi află corespondentul la noi în prefacerile culturale, ideologice şi de mentalitate din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Perioada are o valoare matricială, conţine în proiect întreaga sensibilitate contemporană, marcînd de fapt geneza marilor idei, mituri şi sentimente colective care ne animă şi în prezent.

Din această cauză, problemele imaginii de sine a românilor ardeleni de la începutul epocii moderne sună atît de actual şi de familiar pentru cititorul de astăzi, pînă într-acolo încît întreaga poveste poate fi privită ca o lucrare „cu cheie" şi descifrată din perspectiva unor interese contemporane. Imaginea României în exterior, realizarea consensului naţional, posibilitatea şi căile ieşirii din criză, atitudinea faţă de trecut şi faţă de valorile naţionale, convieţuirea cu celălalt sau integrarea europeană sînt teme şi motive care apar frecvent în rîndurile de faţă. Dar prezenţa lor nu se datorează neapărat faptului că ar fi fost selectate şi decupate, scoase eventual din context (ceea ce cu greu s-ar putea ac-

cepta din punct de vedere ştiinţific) pentru a răspunde unor întrebări şi interese de actualitate, conjuncturale şi partizane. De fapt, ele nu sînt atît de recente pe cît am fi tentaţi să o credem şi sînt analizate aici tocmai pentru că s-au născut şi pot fi detectate în epoca şi în contextul pe care le-am propus spre discuţie, transmiţîndu-şi apoi, pînă azi, obsesiile şi stereotipiile formulate *illo tempore*. Din această perspectivă, repetatele aluzii şi menţiuni ale unor teme considerate îndeobşte foarte „contemporane" nu fac decît să semnaleze remarcabila persistenţă a clişeelor discursului identitar, pe un traseu temporal care trebuie parcurs în ambele sensuri pentru a-l înţelege cu adevărat.

5. Surse şi metode

Ideea de a analiza imaginea de sine şi identitatea naţională pune problema delimitării acelor nivele ale realităţii sociale şi conştiinţei colective la care pot fi reperate respectivele fenomene. Cu ce instrumente le putem pune sub observaţie şi care sînt sursele prin intermediul cărora le putem face să se destăinuie?

Am vorbit şi pînă acum despre „ideologia naţională" ca obiect al cercetării mele.[8] Trebuie precizat însă, mai ales de dragul contextului conceptual şi terminologic al istoriografiei române, faptul că termenul de „ideologie" nu se referă la ansamblul „ideilor clare", la reflecţia „sistematică" şi savantă sau la doctrinele politice ori culturale. Desigur, „ideologia", în accepţiunea curentă pe care o folosesc, include şi elaboratele reflexive mai sus-pomenite, dar numai ca pe nişte componente oarecare şi în nici un caz definitorii pentru esenţa ei. Din acest punct de vedere, lucrarea de faţă nu reprezintă defel un studiu de „istoria ideilor", chiar dacă datele oferite de această disciplină îi sînt, fără îndoială, utile în numeroase ocazii. Pentru o cercetare de istorie a imaginarului social, istoria ideilor joacă aproximativ acelaşi rol de auxiliar indispensabil, însă de interes secundar, pe care îl are istoria „po-

[8] Acesta este termenul pe care îl foloseşte, de pildă, şi Katherine Verdery în titlul original al lucrării sale: „National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania" (vezi ediţia românească, **3:Verdery 1994**).

zitivistă" a derulării evenimentelor politice în raport cu o reconstituire mai amplă a evoluţiei şi structurilor unei civilizaţii.

„Ideologia", în accepţiunea care ne interesează, are în vedere acele reprezentări sociale, cu mult mai cuprinzătoare şi mai profunde, care îndeplinesc, în ultimă instanţă, funcţia de menţinere a coeziunii interne a unei societăţi. Ele conferă sens şi legitimitate acţiunilor unui anumit grup social şi totodată îi satisfac necesitatea de a-şi construi o imagine de sine, prin intermediul căreia să se poată recunoaşte în raport cu diversitatea înconjurătoare. Ideologia introduce în acest fel o ordonare, o „raţionalizare" a realităţii, cu ajutorul unor coduri interpretative care simplifică lumea, o fac inteligibilă şi „primitoare" în raport cu scopurile noastre. Materializarea prin intermediul acţiunii sociale a acestui sistem de credinţe reprezintă, de asemenea, o dimensiune esenţială a ideologiei.[9]

În fine, de data aceasta de dragul istoriografiei şi teoriei sociale „străine", trebuie adăugată şi constatarea că ideologia nu se identifică neapărat nici cu ideea de reprezentare „falsă", de „oglindire deformată" a realităţii. Ea trebuie valorizată mult mai nuanţat, deoarece, după cum crede Paul Ricœur, funcţiile ei de legitimare şi de integrare a grupurilor umane sînt cel puţin la fel de importante ca şi funcţia de disimulare, de „falsă oglindire a realităţii".[10]

În orice caz, se poate reţine, cred, importanţa decisivă pe care această perspectivă metodologică, de studiere a ideologiei şi

---

[9] O definire cuprinzătoare, absolut remarcabilă, a ideologiei la **3:Ricœur 1995**, pp. 207–214: „Căutarea unor criterii ale fenomenului ideologic"; vezi şi pp. 214–230 şi mai ales 275–282. De asemenea, la **3:Verdery 1994**, pp. 26–31: „Ideologie, legitimitate, hegemonie".

[10] Logic vorbind, nu pot să nu fiu de acord, în cele din urmă, cu această opinie astăzi foarte la modă, potrivit căreia ideologia nu poate fi privită (numai) ca o minciună, cel puţin pentru că nu există niciunde acel loc privilegiat de unde să putem perora Adevărul absolut. Din acest punct de vedere, nici lucrarea de faţă nu se doreşte a fi o critică a ideologiei naţionale, ci doar o prezentare a ei, în ideea că o critică orientată nu face, pînă la urmă, decît să ilustreze discursul justificativ al altei ideologii. Pe de altă parte însă, nu pot să nu remarc faptul că pentru cineva din estul Europei, care trăieşte încă pe propria piele efectele „ideologiei", această detaşare senină în raport cu împricinata este foarte dificil de asumat. Oricît ar fi de convingătoare teoria care spune că, oricum, nu te poţi situa în afara unei ideologii de

imaginarului social, o poate avea pentru înţelegerea globală şi nuanţată a realităţii istorice. În măsura în care întreaga existenţă socială are o constituţie simbolică şi subîntinde o interpretare dătătoare de sens, exprimată în reprezentări şi imagini[11], este limpede că toate formele de manifestare a realităţii, de la idei şi mentalităţi pînă la acţiunea practică sau viaţa politică, ascund undeva acest nivel mai profund, pînă la care sîntem obligaţi să pătrundem dacă dorim să le descifrăm adevărata înfăţişare, dinamică şi semnificaţie.

Avînd în spate acest fundal teoretic şi bazîndu-se pe metodologia studiilor de istorie a imaginarului social (promiţătoare în ultima vreme şi în istoriografia românească)[12], încercarea mea se vrea în primul rînd o *analiză descriptivă* a imaginii de sine, în epoca şi zona care mă interesează. Identificarea concretă şi descrierea detaliată a *temelor*, *reprezentărilor* şi *clişeelor* care conturează această imagine globală, analiza modalităţilor de expresie prin care ele se manifestă reprezintă compartimente esenţiale ale cercetării în discuţie.

Aceasta, o dată pentru că respectivele operaţiuni nu au mai fost făcute pînă acum, cel puţin pentru subiectul nostru, iar în al doilea rînd pentru că istoricii pretind asemenea demonstraţii concrete, plăcîndu-le să pună sursele „în scenă", să le simtă şi să le audă povestind, oarecum de la sine, o istorie plină de „conţinut" şi „fapt istoric". Cel puţin pînă la generaţiile din urmă, a persistat în istoriografia noastră o puternică tendinţă de a pune pe locul întîi sursele şi pe locul zece conceptul, de a pleca nu de

---

natură să reproducă o anumită ordine socială problematică, parcă nu este totuşi acelaşi lucru, din punctul de vedere al unui empirism elementar, să te situezi în interiorul comunismului ori naţionalismului, sau în interiorul unor paradigme de genul pragmatismului sau ideologiei ştiinţifico-tehnologice, descrisă de Habermas, chiar dacă şi acestea vor rămîne, se zice, doar biete ideologii, justificative *vis-à-vis* de un anumit sistem de putere, de o manieră specifică de redistribuire a resurselor şi de manipulare aplicată lucrurilor şi oamenilor (pentru ele vezi **3:Marga 1992**; **3:Habermas 1983**; **3:Marga 1985**). O critică a ideologiei de pe asemenea poziţii „angajate", în tentativa de a-i opune acesteia „neutralitatea" ştiinţificităţii pozitiviste, la **3:Besançon 1992**, pp. 75–83; **3:Besançon 1993**, pp. 5–22.

[11] **3:Ricœur 1995**, p. 214.

[12] Pentru problematica generală a imaginarului politic şi social vezi lucrările clasice: **3:Baczko 1984**; **3:Reszler 1981**; **3:Girardet 1986**. La noi,

la o întrebare, ci de la o arhivă sau „descoperire" care „se cere" neapărat a fi pusă în evidenţă. Din acest punct de vedere, precauţiile în ceea ce priveşte amplitudinea şi „vizibilizarea" surselor, precum şi cele relative la caracterul descriptiv, factologic şi exemplificator al expunerii îmi erau neapărat necesare.

Pe de altă parte, în mod evident, nu am dorit să mă opresc la acest nivel. Pe lîngă evidenţierea clişeelor, m-a interesat în mod deosebit să surprind rolul pe care îl joacă acestea în acţiunea socială, adică *analiza funcţională* a imaginilor şi stereotipiilor prin care se exprimă discursul identitar.

Rezumînd, metoda mea poate fi redusă la trei momente principale, a căror prezenţă ar fi de dorit în investigarea fiecărui caz concret: a) identificarea, delimitarea temelor şi clişeelor imaginii de sine, urmată de descrierea acestora; b) urmărirea genezei motivelor respective şi a evoluţiei sensurilor lor, dat fiind că şi cele mai stabile (în aparenţă) stereotipuri îşi au propria dinamică şi istorie, în funcţie de modificarea contextului politic sau cultural; c) descifrarea funcţionalităţii imaginilor, a rolului ideologic pe care îl poartă. Desigur, nu poate fi vorba de efectuarea consecventă, în această ordine, a unor operaţiuni care se întrepătrund indisociabil în expunerea şi analiza concretă, dar important este ca toate cele trei aspecte să fie prezente, într-un fel oarecare, în reconstituirea istorică.

În ceea ce priveşte primul moment, el se bazează pe înserierea citatelor de natură să contureze clişeul, pe evidenţierea simplificării pe care acesta o operează, precum şi pe demonstrarea caracterului semnificativ al temei respective, prin raportare la contextul din care a fost selectată şi chiar la ansamblul corpusului de izvoare.

Dinamica stereotipiilor este urmărită atît din punct de vedere sincronic, al coerenţei interne a temei, cît şi din perspectivă dia-

---

3:Bola 1991 şi întreg tomul XL/1991 al revistei *Analele Universităţii Bucureşti*, seria „Istorie"; **3:Bola 1995a**; **3:Bola 1995b**; **3:Antohi 1991** şi **3:Antohi 1994** (contribuţii aplicate); sintezele metodologice (prezentate ca referate de doctorat) ale Simonei Nicoară (Cluj, Catedra de istorie modernă a Univ. „Babeş-Bolyai", 1996); din perspectiva tehnicilor de analiză ale psihologiei sociale, **3:Chelcea 1991**; **3:Chelcea 1994a**; **3:Chelcea 1994b**; **3:Chelcea 1994c**; pentru mentalităţile politice de după 1989, **3:Munglu 1995**.

cronică, atunci cînd avem de a face cu o evoluţie. Uneori, metamorfozele unui clişeu pot fi puse în lumină prin dispunerea cronologică a exemplificărilor, de la iluminişti la romantici. Alteori, alăturarea a două citate, absolut identice ca sens, dar între care există un interval de jumătate de secol, aparţinînd, să zicem, lui Samuil Micu şi Papiu Ilarian, scoate în evidenţă stabilitatea unui stereotip şi pune problema funcţionalităţii ideologice a unei teme prezente în contexte culturale atît de diferite.

Fără îndoială, ultima operaţiune este cea mai importantă pentru analiza imaginii de sine, deoarece niciodată reprezentările în discuţie nu sînt gratuite, întîmplătoare, ci întotdeauna folosesc la ceva, au o funcţie socială bine definită. De aceea ele nu sînt pur şi simplu simplificări sau deformări ale realităţii, ci modalităţi de acomodare simbolică a acesteia în raport cu interesele şi scopurile grupului care le construieşte. Cînd românii spun despre ei înşişi, la începutul epocii moderne (şi nu numai atunci), că sînt harnici şi ospitalieri, toleranţi şi viteji, lirici şi inteligenţi, sau, dimpotrivă, superficiali şi inconsecvenţi, dezbinaţi şi lipsiţi de realism, şmecheri şi necinstiţi aceste constatări nu sînt nici „observaţii eronate", nici, evident, afirmaţii cu valoare ştiinţifică sau raţională, ci stereotipii care le servesc unor scopuri de natură simbolică foarte precise: delimitarea de celălalt sau dezminţirea unei imagini defavorabile străine, cîştigarea încrederii în forţele proprii şi stimularea activismului naţional, auto-iluzionarea şi evitarea răspunderii în raport cu o realitate neplăcută, legitimarea unei acţiuni sau conduite politice ş.a.m.d. Posibilitatea utilizării aceluiaşi clişeu în serviciul unor cauze şi motivaţii foarte diverse, în general, predispoziţia spre instrumentalizare a imaginilor sociale deschid un cîmp şi mai larg de manifestare acestei funcţionalităţi nelimitate.

Sursele anchetei istoriografice angajate pentru elucidarea problemei în discuţie trebuie căutate la palierul cultivat, elitar, al societăţii româneşti din Transilvania. Nu este vorba, după cum mai aminteam, de investigarea conştiinţei identităţii etnice de la nivelul mentalităţii ţărăneşti tradiţionale, deşi acest elaborat îşi încorporează şi îşi prelungeşte în mod evident o serie de stereotipii în noile percepţii colective. Noua identitate naţională, imaginea de sine care se naşte acum, reprezintă însă, prin excelenţă, o construcţie a intelectualilor din epocă, fixată prin intermediul

creaţiilor politice şi culturale. Ea se integrează unui imaginar social de tip modern, se exprimă la nivelul *opiniei publice*, dislocînd progresiv vechile modalităţi de autodefinire spirituală ale comunităţii tradiţionale. Odată fasonată la acest nivel, imaginea se va difuza ulterior mai departe, pe parcursul secolului al XIX-lea şi chiar a celui următor, pe măsură ce alfabetizarea, cultura politică şi, în general, cultura „naţională" modernă pătrund în masa societăţii rurale.

Din aceste motive, geneza imaginii de sine moderne trebuie descifrată la nivelul textelor provenite dinspre *intelectualitatea* ardeleană, aparţinătoare generaţiilor iluministe, pre-romantice şi paşoptiste. Sursele se concentrează, aşadar, asupra domeniilor intelectuale cultivate în mod predilect de spiritele mai mari sau mai modeste ale vremii, cum ar fi istoriografia, filologia, publicistica, literatura sau relatarea de călătorie. În egală măsură sînt prezente textele cu caracter politic, petiţii, discursuri şi programe ideologice, precum şi notaţiile de natură intimă, jurnalul şi mai ales corespondenţa particulară.[13]

Interesează deci, pe de o parte, scrierile de mare audienţă în conştiinţa contemporanilor, difuzate în tiraje mari pentru condiţiile vremii, de genul *Istoriei* lui Petru Maior, al gazetelor lui Bariţ sau al calendarelor populare; pe de altă parte, nu mai puţin, cele care vor rămîne ferecate în sertare, cazul *Ţiganiadei* lui Budai-Deleanu sau al *Jurnalului* lui Cipariu, editate mult mai tîrziu, sau al manuscriselor inedite zăvorîte pînă astăzi în tăcerea arhivelor. Deosebit de relevantă mi se pare tocmai prezenţa aceloraşi clişee în texte de o factură foarte diferită, în dezbaterea publică sau în interogaţia personală, în confesiunea trimisă unui prieten de încredere. Imagini similare se regăsesc în discursul de la tribună al demagogului înflăcărat, în consideraţiile savante ale cărturarului subtil şi rafinat, ca şi în corespondenţa modestă a cutărui dascăl sau preot de ţară. Şi, în majoritatea cazurilor care vor fi puse în evidenţă, nu este vorba de o filiaţie a surselor, ci de o coeziune simbolică mult mai profundă care uneşte societatea în jurul cîtorva obsesii şi teme esenţiale. Pentru că imaginea de

[13] Corpusul surselor folosite în această lucrare, sistematizat pe categorii specifice de izvoare istorice, poate fi urmărit în lista bibliografică anexată în final (secţiunea 1: Izvoare de epocă).

sine şi discursul identitar nu sînt în primul rînd o chestiune de *difuzare*, ci una de *asumare* colectivă a elementelor ideologice de natură să asigure consensul social.

Astfel, datorită acestei ubicuităţi, a capacităţii de a traversa medii, spaţii şi contexte extrem de diferite, discursul ideologiei naţionale pare a dobîndi (sau, mai corect spus, ar putea fi privit ca avînd) o consistenţă oarecum autonomă, desprinsă de alte determinări. În orice caz, el se pretează minunat, datorită acestor proprietăţi, la o analiză literară, de text, tematică şi structurală. Imaginea fiind prin excelenţă un limbaj, un discurs, numai această privilegiere a *textului*, a hermeneuticii, precum şi a credinţei în capacitatea lor de a releva sensul adînc al existenţei umane se pot constitui într-o cale regală spre ţinta pe care o avem de atins.

Totuşi, dacă analiza de text rămîne, evident, principala tehnică utilizată în această lucrare, nu aş spune însă că pericolul de a rămîne mult prea slab echipat în faţa unui discurs rupt de contextul acţiunii sociale care l-a generat, străin de intenţiile şi prezenţa vie a oamenilor prin intermediul cărora s-a validat nu m-a făcut să iau în considerare şi alte optici exploratorii. Desigur, la prima vedere, istoricul care se apleacă asupra unor realităţi dispărute nu are cum să folosească metodele antropologilor. Chestionîndu-şi în mod direct subiecţii, aceştia însufleţesc mesajul inexpresiv al textelor scrise, alăturîndu-i perspectiva şi prezenţa vie a sursei, gesturile, mimica, intonaţiile vocii, care prelungesc textul şi spun adeseori mai mult decît zeci de pagini de confesiune impersonală. Şi totuşi este ceea ce am încercat pe parcursul lucrării de faţă; cred că şi istoricul poate să intre într-o relaţie de natură comprehensivă cu personajele anchetei sale, să depisteze urme încă vii ale prezenţei lor, capabile să îl pună într-un dialog mai direct cu sistemul de valori al acestora.

De multe ori, atmosfera în care au trăit, să zicem, oamenii de la 1800 se prelungeşte pînă în zilele noastre şi regăseşti, într-un colţ de stradă cu arhitectură neschimbată, într-un peisaj care i-a frapat şi pe ei şi i-a determinat să-şi consemneze impresiile, într-o inflexiune dialectală din graiul bunicilor, care mai conservă sensuri obscure pentru majoritatea celor de azi — regăseşti, spun, şi poţi reface intuitiv, la fel ca antropologul, o configuraţie mentală, o stare de spirit, pe care o confrunţi cu elaboratul analitic şi raţional construit cu atîta trudă din crîmpeiele oferite de texte.

Contactul cu spaţiile pe care respectivii oameni le-au traversat, familiaritatea în raport cu un mediu şi o tradiţie culturală specifică m-au ajutat, cred, să îmi completez în acest mod bagajul de metode şi surse. Am străbătut adeseori străduţele întortocheate din Aradul Vechi, pe unde îi purtau paşii pe eroii des invocaţi ai reconstituirii mele, Moise Nicoară sau Dimitrie Ţichindeal, Diaconovici-Loga sau Atanasie Şandor, profesorii Preparandiei de la 1812, al cărei elev am fost şi eu 170 de ani mai tîrziu; am locuit în timpul studenţiei pe strada în care a locuit, la vremea studenţiei sale, şi Avram Iancu, am audiat şi am predat cursuri în aceleaşi săli boltite, prea puţin schimbate, ale Colegiului piarist, care i-au cunoscut ca învăţăcei pe Iancu şi Sever, pe Hodoş şi Papiu Ilarian; am încercat, de cîte ori a fost cu putinţă, să privesc cu atenţie chipul, păstrat în gravuri şi portrete, al „autorilor de texte" care m-au interesat, să le descifrez psihologia, să le răsfoiesc corespondenţa şi notaţiile personale, versurile de dragoste din tinereţe sau listele de cheltuieli zilnice, pentru a pătrunde astfel cît mai adînc în intimitatea unor fragmente de existenţă vie şi autentică.

Desigur, în interesul analizei mele, nu aş dori ca aceste demersuri „antropologice" să fie considerate drept efuziuni sentimentale şi identificări partizane cu subiectul. Aceasta, cu atît mai mult cu cît enunţam în prologul acestui *Argument* necesitatea situării în afara discursului auto-legitimant şi a sistemului de valori al ideologiei naţionale, adică a substanţei cercetării întreprinse. În plus, nu sînt adeptul unei perspective de tipul „le folklore c'est moi", potrivit căreia trebuie eventual să te naşti într-o anumită realitate culturală, să îi aparţii genetic pentru ca să o poţi înţelege cu adevărat. Cercetători veniţi uneori de foarte departe au pătruns poate mult mai adînc decît am izbutit eu în intimitatea lumii ardelene, pe dimensiunea ei istorică sau contemporană.[14] Evident, performanţa le-a reuşit numai cu preţul unor ani buni de studiu şi de şedere în mijlocul acestor realităţi, de acomodare şi dialog comprehensiv cu sistemul autohton de valori, cu oamenii, cu ambianţa şi cultura lor.

---

[14] Mă gîndesc, din nou, la Keith Hitchins, Claude Karnoouh, Gail Kligman sau Katherine Verdery.

Exemplele evocate dovedesc că oricine poate să acceadă la cunoaşterea unui subiect de natura celui care ne interesează, cu condiţia ca „analiza textelor", solidă şi raţională, să fie însoţită de o bună cunoaştere şi *înţelegere* a vieţii din spatele lor. Or, pentru aceasta, simpla afişare a „neutralităţii" şi „obiectivităţii" este insuficientă. La fel cum situarea partizană în interiorul sistemului de valori pe care pretinzi că îl studiezi îţi viciază capacitatea de a-i înţelege semnificaţiile mai ascunse, tot aşa, neputinţa de a pătrunde într-o asemenea lume, indiferent cît ţi-ar fi ea de „apropiată" sau de „străină", te îndepărtează în aceeaşi măsură de accesul la semnificaţiile respective. Singura cale, atunci, este poate aceea de a fi în stare să pătrunzi şi să evadezi, în mod succesiv, în şi din această lume care te interesează într-un mod fără îndoială cu totul special, de a fi capabil să o poţi privi şi înţelege atît din interior cît şi din afară.

Dragostea şi admiraţia faţă de valorile naţionale, absolut de înţeles ca o opţiune personală, îţi îngreunează însă în mod categoric înţelegerea acestora în relaţie cu ansamblul realităţii sociale. Ura sau disprețul la adresa lor, orientate de regulă din direcţia unei alte opţiuni ideologice, nu sînt nici ele de natură să îţi favorizeze această apropiere. În mod paradoxal, nici „pura" indiferenţă nu poate fi un intermediar mai bun pentru o întîlnire cognitivă comprehensivă şi vie.

Rămîne atunci, poate, acea „nelămurire" critică şi relativizantă, deschisă egal înspre experienţe diverse, aptă să exerseze refuzuri şi acceptări asumate de pe poziţii inter-şanjabile, în tentativa de a degaja, cu măsură şi puţină ironie, propoziţii de adevăr măcar parţial acceptabile; rămîne acea simplă curiozitate intelectuală de la care am plecat iniţial şi de la care nu mai rămîne, într-adevăr, aproape nimic de spus şi de argumentat.

*

Totuşi, pentru ca acest argument să fie cît mai leal şi complet, trebuie să adaug că motivaţiilor de fond invocate pînă aici, şi care prin caracterul lor ar trebui să fie, sper, suficiente, li se alătură şi anumite raţiuni de o natură pur personală şi biografic-accidentală. O dată, capriciile specializării şi ale evoluţiei profesionale au făcut ca această tematică să-mi fie, cît mi-a stat în putinţă, mai familiară, istoria culturii ardelene din prima jumă-

tate a veacului trecut şi problematica imagologiei comparate fiind de fapt subiectele pe care mi-am focalizat preocupările ştiinţifice, timp de aproape zece ani. *Last, but not least*, faptul că sînt eu însumi ardelean, că locuiesc în Clujul anilor '90, precum şi alte circumstanţe biografice asupra cărora nu voi stărui aici, dar care vor reieşi poate pe parcurs, au făcut ca problemele identităţii etnice şi ale naţionalismului să-mi fie de asemeni cît se poate de apropiate şi să nu mă poată lăsa defel indiferent.

În ce măsură această implicare m-a ajutat sau, dimpotrivă, m-a împiedicat să pot privi subiectul cu obiectivitate, las pe cititorul interesat, ardelean sau nu, să judece şi să preţuiască.

Mulțumiri și explicații

În ceea ce poate avea cît de cît izbutit sau interesant, o lucrare cum este cea de față înmănunchează contribuțiile multor altor persoane, în afara celui care o semnează. Obligațiile mele față de cei care m-au sprijinit în realizarea ei și cărora nici nu știu cum să le mulțumesc sînt, așadar, cu totul deosebite.

Se cuvin a fi aduse mulțumiri, în primul rînd, profesorului Camil Mureșanu, care m-a îndrumat în calitate de conducător științific al tezei de doctorat. Observațiile și sugestiile Domniei sale, dar și libertatea de mișcare pe care mi-a oferit-o în tratarea unui subiect delicat au reprezentat un cadru indispensabil pentru realizarea proiectului meu.

Profesorului Pompiliu Teodor îi datorez, ca atîția alți colegi de generație, stimularea apetitului pentru noutatea metodologică, pentru integrarea fără complexe în concertul istoriografiei universale.

Profesorul Nicolae Bocșan este cel care a contribuit în cea mai mare măsură la formarea mea ca istoric modernist, din momentul în care mi-a pus în mîini prima temă de cercetare, la începutul anului întîi de studenție. De atunci, prin inegalabila sa căldură sufletească, prin sprijinul științific și uman cu totul dezinteresat pe care nu a încetat să mi-l acorde, m-a făcut să îi rămîn profund obligat pentru tot ceea ce am realizat în plan profesional.

Dr. Ioan Chindriș mi-a oferit un substanțial ajutor de natură concretă, atît prin faptul că am beneficiat din plin de munca sa de editor al lui Bariț, Bărnuțiu sau Pauleti, cît și prin materialele inedite pe care mi le-a pus la dispoziție cu multă generozi-

tate; de asemenea, am a-i mulțumi pentru sprijinul moral, exprimat personal și public, față de cercetările mele.

Colegii mei moderniști, atît cei de la catedră cît și cei de la Institutul de Istorie, mi-au furnizat în permanență cadrul unui dialog profesional de mare competență, prin discuții sau prin publicațiile lor. Din aceleași motive, datorez mulțumiri multora dintre studenții mei, ale căror întrebări și opinii mi-au permis nu arareori rezolvarea unor dificile probleme.

În cadrul programului pentru sprijinirea învățămîntului superior din România, Fundația Soros pentru o Societate Deschisă mi-a oferit un consistent sprijin financiar în vederea finalizării acestei lucrări. Aduc mulțumiri călduroase acestei instituții, ca și coordonatorului programului aferent bursei mele, colegului Liviu Matei.

Prietenii și colegii de generație, mulți dintre ei arheologi, au fost alături de proiectul meu, prin solidaritatea lor în jurul ideilor și sentimentelor care ne leagă.

Le mulțumesc, de asemenea, din inimă, părinților mei, Corina și Marin Mitu, precum și familiei Bozdoc, cărora le datorez atît de mult pentru tot ceea ce au investit în mine.

În fine, dar deloc în ultimul rînd, chiar cu riscul de a părea puțin pretențios, țin să îi mulțumesc și în mod public Melindei, soției mele, pentru ajutorul și înțelegerea ei, fără de care nu cred că aș fi reușit să duc la capăt cercetarea de față. Prin forța împrejurărilor, ea a fost colaboratorul meu cel mai apropiat la realizarea acestei lucrări, persoana cu care mi-am confruntat, poate zilnic, toate opiniile, îndoielile, frămîntările pe marginea unui subiect incomod.

Față de toate aceste obligații și au mai rămas, fără îndoială, multe altele nenumite nu pot decît să sper și să-mi doresc să nu dezamăgesc întru totul încrederea oferită cu atîta generozitate.

*

Notele acestei lucrări sînt dispuse în subsolul fiecărei pagini. Trimiterile bibliografice existente acolo sînt prescurtate sub forma unor abrevieri de genul **3:Popescu 1985**, în care cifra din față, urmată de două puncte, indică secțiunea bibliografică în care am plasat respectiva lucrare, urmată de numele prescurtat al autorului sau al publicației citate și de anul ei de apariție. Lista aces-

tor abrevieri, care constituie totodată bibliografia completă a lucrării, este plasată la sfîrşit. Lucrările citate pot fi găsite acolo, grupate în cîteva compartimente bibliografice (1.1: Manuscrise, 1.2: Presă, publicaţii periodice, 3: Bibliografie de specialitate etc.) În interiorul fiecărei asemenea secţiuni, lucrările sînt dispuse în ordine alfabetică. Prescurtările utilizate în note şi în lista bibliografică sînt numai cele uzuale (ms. = manuscris, edit. = editură, ed. = ediţie/editor, B.A.R. = Biblioteca Academiei Române etc.). Lista bibliografică include toate lucrările şi sursele citate şi folosite efectiv în lucrare.

Citatele de epocă reproduse (culese cu caractere *italice*), atît cele transcrise direct de la sursă cît şi cele preluate dintr-o ediţie intermediară, sînt redate în cele mai multe cazuri într-o ortografie interpretativă, uşor modernizată, pentru fluidizarea lecturii. Din acelaşi motiv, cuvintele mai puţin cunoscute (arhaisme, regionalisme) sînt explicate direct în text, între paranteze drepte.

II
IMAGINEA DE SINE ŞI IMAGINILE STRĂINE

1. Reflecţia despre propria condiţie ca replică la imaginile celorlalţi

Trăsătura cea mai evidentă a imaginii de sine a românilor ardeleni de la începutul epocii moderne este reprezentată de tendinţa acesteia de a se configura într-o manieră concurenţială, ca replică vehementă la imaginile ostile ale observatorilor străini.[1] Însăşi realitatea românească, aşa cum era ea, fie în ipostază istorică, fie în cea a strictei actualităţi, este descrisă şi analizată în primul rînd de către aceşti observatori alogeni, care construiesc în acest fel prima schemă de referinţă a unei imagini de sine încă inexistente.

Deosebit de ilustrativă pentru această perspectivă, punînd într-un fel bazele respectivului stereotip, este cartea de căpătîi a generaţiilor din prima jumătate a secolului al XIX-lea, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* a lui Petru Maior. Dincolo de orice alte motivaţii ştiinţifice sau culturale, autorul îşi justifică demersul, într-o prefaţă care va fi mult citată în cultura română, tocmai prin existenţa unor violente imagini denigratoare străine: *„Zburdare aşa nedumerită în mulţi din cei streini scriitori iaste de a vomi cu condeiul asupra românilor* [...], *cît şi cînd fără de nici o dovadă iscodesc ceva, sau şi minciuni apriate* [= pe faţă, deschise] *spun asupra românilor, încă socotesc că lumea toată e datoare să creadă nălucirilor lor, ba, de o bucată de vreme, precum măgar pe măgar scarpină, aşa unii de la alţii*

[1] Pentru rolul pe care îl joacă descoperirea „inamicului" comun şi construirea unor „imagini ale adversarului" în procesul de confecţionare al identităţilor naţionale vezi, pe larg, **3:Anderson 1991**, precum şi aplicaţii asupra cazului românesc la **3:Shafir 1983** şi **3:Volovici 1995**, pp. 25–26.

împrumutînd defăimările, fără de nici o cercare a adevărului, de iznov le dau la stampă."[2]

Constatarea acestei adversităţi înverşunate va fi deci elementul de natură să declanşeze travaliul intelectual, ruperea tăcerii fiind imperios reclamată de necesitatea întreruperii mecanismului auto-proliferant al ostilităţii şi calomniei; deoarece, după cum spune Maior, *„cu cît românii mai adînc tac, nemica răspunzînd nedreptilor defăimători, cu atîta ei mai vîrtos se împulpă* [= se străduie] *pe români a-i micşora şi cu volnicie a-i batjocori.*"[3]

În acelaşi sens, binecunoscuta deviză pe care o pune în fruntea lucrării sale (*„cu anevoie iaste a nu grăi adevărul"*[4]) reprezenta nu atît o invitaţie auto-critică la scrutarea propriului orizont de obiectivitate al istoricului (cum a putut fi interpretată astăzi, într-un mod abuziv), cît o aluzie transparentă la parţialitatea vinovată a celuilalt, a străinului mincinos care după părerea lui Maior construieşte cu bună ştiinţă o imagine deformată.

Fără îndoială, la 1812, cînd apărea *Istoria*, acest spirit polemic nu constituia o noutate, cenzorul de la Buda avînd mai ales darul de a-l fixa în imaginarul social, prin expresivitatea şi virulenţa unui limbaj care va impresiona deopotrivă pe contemporani şi posteritatea. Ultimele două decenii ale secolului precedent cunoscuseră reacţia vehementă a Şcolii Ardelene faţă de scrieri cum ar fi notele critice ale lui Eder pe marginea *Supplex*-ului din 1791[5] sau faţă de lucrările istorice ale lui Sulzer[6] ori Engel.[7] Se naşte astfel o tradiţie a unei literaturi polemice[8], ilustrată prin „Disputaţii", „Animadversii", „Răspunderi desgurzătoare", „Combateri" sau „Refutaţii", care va relua la nesfîrşit, obsesiv, un set restrîns de probleme istorice şi lingvistice relativ obscure şi controversate, legate de originea, limba şi continuitatea românilor. Acestor teme li se vor asocia însă în mod strîns o serie de ima-

---

[2] „Cuvînt înainte" la **1.4:Maior P. 1812**; **1.9:Maior P. 1970**, I, p. 91.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*.

[5] Vezi „Praefatio editoris" [Prefaţa editorului] la **1.4:Eder 1791**, pp. 2–7; **1.9:Fugarlu 1983**, I, pp. 142–144, 154–157.

[6] **1.4:Sulzer 1781–1782**.

[7] **1.4:Engel 1794**.

[8] Analizată minuţios, cu toate ramificaţiile sale internaţionale, în **3:Gyémánt 1986**, pp. 60–119.

gini relative la condiţia prezentă a naţiunii, cu conotaţii politice, sociale sau etno-psihologice de strictă actualitate.

Astfel, după ce notele lui Eder sînt combătute prin *Widerlegung...* şi *Responsum ad crisim...*[9], scrise, după toate probabilităţile, de către Micu şi Şincai[10], ştafeta este preluată de Maior, în anii 1814–1816, prin seria sa de *Animadversiones*[11] relative la criticile lui Kopitar.[12] În acelaşi timp, sub semnătura I.G.[13], se răspunde alegaţiilor lui Martin Schwartner.[14]

În continuarea mărturisită a acestor polemici se înscriu eforturile noii generaţii pre-romantice. Theodor Aaron şi Damaschin Bojincă duc mai departe demersurile critice ale lui Maior, în 1828 şi 1834, prin traducerea, reeditarea şi completarea polemicilor iniţiate de magistru[15], în timp ce acelaşi Bojincă, precum şi Eftimie Murgu, deschid în 1827, 1828 şi 1830 un nou front[16], împotriva lucrărilor lui Sava Tököly.[17] Tirul celor doi autori bănăţeni nu se concentrase întîmplător în această direcţie, deoarece autorul sîrb, la fel ca şi predecesorii lui specializaţi în atacuri „anti-româneşti", reuşise să atingă exact elementul central al mitologiei naţionale şi percepţiei de sine româneşti, configurat ca atare de către Şcoala Ardeleană, respectiv teoria purităţii originii şi descendenţei latine a românilor.

---

[9] *Widerlegung der zu Klausenburg 1791 über die Vorstellung der Wallachischen Nation herausgekommenen Noten* şi *Responsum ad Crisim Josephi Caroli Eder in Supplicum libellum Valachorum Transylvaniae iuxta numeros ab ipso positos*, editate în **1.9:Pervain 1970**, pp. 37–114, respectiv în **1.9:Pervain 1971**, pp. 44–72 (fragmentar).

[10] Vezi discuţia asupra paternităţii acestor texte la **3:Gyémánt 1986**, p. 72.

[11] **1.4:Maior P. 1814a**, **1.4:Maior P. 1814b**, **1.4:Maior P. 1815**, **1.4:Maior P. 1816**. Vezi şi **1.9:Maior P. 1976**, II, pp. 199–248.

[12] Barth. Kopitar, „Geschichte des Ursprungs der Römer von Peter Major", în **1.2:*Wiener Allgemeine***, nr. 98, 7 dec. 1813, pp. 1551–1565.

[13] **1.4:Costin 1812a**, **1.4:Costin 1812b**. Pentru relaţia Petru Maior Toma Costin vezi **3:Gyémánt 1986**, p. 85.

[14] **1.4:Schwartner 1809**.

[15] **1.4:Aaron Th. 1828**; *Disputaţiile asupra Istoriei...*, traduse şi editate de Bojincă în **1.5:Maior P. 1834**, pp. 1–63.

[16] **1.4:Bojincă 1827**, **1.4:Bojincă 1828**, **1.4:Murgu 1830**.

[17] **1.4:Tököly 1823**, **1.4:Tököly 1827**. Pentru această polemică vezi **3:Bocşan 1973**.

Apoi, în plină epocă romantică, în preajma revoluției de la 1848, aceleași motive polemice sînt preluate de o generație cu mult mai modernă din punctul de vedere al formației ideologice, dar care prelungește, stereotip, aceeași manieră de configurare concurențială, prin raportare la celălalt, a imaginii de sine și a reflecției despre propria condiție. Este mai ales vremea marilor dispute filologice, în care un Ioan Maiorescu îi combate pe Schuller sau Schnell[18], iar Timotei Cipariu, deși situat cu mult deasupra predecesorilor săi din Școala Ardeleană, atît ca nivel științific, cît și ca echilibru și raționalitate a demersului intelectual, nu ocolește nici el confruntarea pasională cu opiniile *„străinilor gurateci, carii striga ca de pe tripode oracle mincinoase asupra limbii române"*[19], ajungînd să se raporteze, chiar în probleme de strictă actualitate națională, la aceeași *„Thunmann, Schlözer, Sulzer și consorții"*[20], de tristă memorie pentru percepția de sine românească.

Ca o diferență specifică în raport cu practica anterioară, se poate reține pentru această perioadă mai ales faptul că disputa părăsește în bună măsură spațiul broșurilor savante, publicate înainte îndeosebi în latină sau în germană, și coboară adesea în paginile culturale ale gazetelor din epocă. Deși se menține un ton erudit și pretențios, accesibil doar unor elite restrînse, este cert că noua modalitate de difuzare va asigura respectivelor polemici un impact sporit în conștiința publică și în imaginarul social.

Nu voi insista aici (deoarece o voi face pe larg mai jos[21]) asupra articolelor lui George Bariț, care combate, dezminte, nuanțează sau trece în revistă opiniile a zeci de autori străini, din toate domeniile științifice sau culturale, construind astfel o veritabilă variantă în oglindă a identității românești, bazată în mod esențial pe aceste referințe externe. Extrem de semnificativ mi

---

[18] Ioan Maiorescu, „Refutarea părerii d-lui I.K. Șuller despre germana origine a limbii române", în **1.2:*Foaie pentru minte***, X, 1847, nr. 15–22; de asemenea, în *ibidem*, VI, 1843, nr. 11–13; X, 1847, nr. 2–6; XI, 1848, nr. 14–19.

[19] Timotei Cipariu, „Principii de limbă și scriptură", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 35, p. 190.

[20] Idem, „Uniunea", în *ibidem*, II, 1848, nr. 67, p. 381.

[21] Vezi *infra*, § 10: „Atitudini mai nuanțate față de imaginile străine".

se pare însă faptul că, la fel cum Bariţ se ocupă de Engel[22], Andrei Mureşanu găseşte şi el de cuviinţă să scrie, în 1846, la peste cincizeci de ani de la moartea preopinentului, despre „bătrînul" Sulzer, consolidînd astfel cariera pe care vajnicul căpitan elveţian o traversase deja (şi avea să o mai parcurgă încă multă vreme de acum înainte) pe cărările îndelung bătătorite ale mitologiei naţionale române.

La fel ca şi confratele său Eder sau mai bine cunoscutul Engel[23], Sulzer îşi va cîştiga adevărata popularitate, fie ea chiar una negativă, în primul rînd în cultura română, devenind de fapt un element extrem de important al auto-percepţiei româneşti, unul dintre acele resorturi care declanşează reflecţia pe marginea propriei noastre condiţii; de acum înainte, fără prezenţa stimulatoare a acestui inamic indispensabil, nu va mai fi posibilă mobilizarea elementelor constitutive ale imaginii de sine, alinierea şi antrenarea atîtor energii imaginare. *„Cîţi străini,* spune Andrei Mureşanu, *au scris şi scriu despre români, atîtea şi diferite opinii răspîndesc despre ei; de aceasta să nu ne mirăm, căci scriitorii aceştia, puţin interesîndu-se pentru binele românilor, din întîmplare numai, sau poate pentru al lor propriu interes, şi dinadins, însă legaţi de prejudecări, întreprinseră de a-i putea cunoaşte* [...] *Însă pe cînd de aceste rătăciri a străinilor scriitori nu ne mai mirăm, cu mult mai grea durere simţim că noi înşine, voind a ne cunoaşte trecutul* [...], *sîntem strîmtoriţi a deschide paginile străinilor."*[24]

Rolul pe care îl joacă referinţele străine şi combaterea lor polemică în procesul de configurare a identităţii noastre naţionale este foarte bine surprins de către Alexandru Papiu Ilarian, care reuşeşte să-l identifice şi să-l delimiteze, într-o perspectivă istorică, în *Istoria românilor din Dacia Superioară*[25]: *„Urmă-*

---

[22] George Bariţ, „Ioan Hristian Engel", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 1–3.

[23] Cărora li se va adăuga mai apoi Robert Roesler.

[24] Andrei Mureşanu, „Sulzer despre români", în **1.2:*Foaie pentru minte***, IX, 1846, nr. 30, pp. 236–240; **1.9:Mureşanu A. 1977**, pp. 93–101.

[25] *Istoria* lui Papiu poate fi considerată drept cea de-a doua lucrare de referinţă a epocii care ne interesează, simetrică operei lui Maior şi încheind astfel traseul genezei unui imaginar politic şi cultural de tip modern la românii din Transilvania.

torii lui Petru Maior, scrie Papiu, *acei români meritați de națiune care în urma lui revărsară atîta lumină asupra istoriei naționale, combăteau cu atîta succes pe străinii care ne denega începutul cel strălucit"*, încît *„stîrniră pe românii cei amorțiți și-i feceră superbi pentru naționalitatea lor"*[26]. Sau, în altă parte: *„în Banat și Ungaria, învățații Murgu e* [= și] *Bojincă, Teodor Aron e alții, în urma lui Petru Maior apăra originea cea mărită a românilor în contra străinilor deșteptînd ast-formă spiritul național e cultura între români"*.[27] Conștiința și cultura națională se nasc deci la românii ardeleni, după cum afirmă Papiu, într-un proces profund polemic, din confruntarea cu opiniile străinilor care neagă elementele identității noastre în curs de afirmare.

Se poate pune însă întrebarea: cum se explică această persistență obsesivă a demonstrării unor aspecte care sînt considerate evidente, această reluare permanentă a unor probleme despre care se afirmă că sînt de mult stabilite și rezolvate? Dacă latinitatea limbii și a poporului, continuitatea sau prioritatea sînt adevăruri incontestabile, certificate deja cu probe irefutabile de către înaintași, de ce ține fiecare generație să le demonstreze încă o dată, cu „noi argumente", după cum se spune, ca într-un ritual care reconstituie simbolic, în fiecare an, scenariul mitic al genezei identității comunitare? Nu plictisește o asemenea reiterare perpetuă, este ea compatibilă cu exigențele științei, care presupune un anumit grad de stabilitate și certitudine a unor date și fapte odată dovedite?

Desigur, o explicație ar fi aceea că „adevărurile" naționale trebuie mereu apărate deoarece sînt contestate de către străini. Dar și în acest caz se insinuează o obsesie la fel de supărătoare: dacă străinii se înverșunează și ei atît de insistent în a combate lucruri extrem de clare și de precise, cum sînt cele mereu demonstrate de români, înseamnă că ei probează fie o incompetență, fie o rea-voință, o ură, tot atît de nelimitate, din moment ce ele merg pînă la a contesta ceea ce este absolut evident.

Dilema formulată aici nu este însă decît aparentă, pentru că ea tratează în termeni raționali, chiar „științifici", aspecte care țin exclusiv de domeniul ideologiei și mitologiei naționale. În

---

[26] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CIII sqq.
[27] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 208–209.

pofida instrumentarului istoriografic sau filologic cu care operează atunci cînd abordează problematica imaginii de sine, intelectualii ardeleni iluminişti şi romantici nu fac „ştiinţă" decît în mod incidental şi colateral. În intenţie, în finalitate, demersul lor vizează edificarea şi consolidarea unei identităţi naţionale, deci a unei ideologii, a cărei logică internă nu poate fi asumată în termenii unui discurs ştiinţific şi raţional. „Dovezile" şi „argumentele" pe care le aduc în disputa cu un inamic la fel de ideologizat nu sînt, într-adevăr, decît simbolurile unui ritual de celebrare a originilor, o reiterare în actualitate a momentelor mitice, primordiale, de geneză a naţiunii, aşa cum au fost ele fixate în mit-istoria canonizată a românilor, în „vulgata etno-naţională".[28]

Ca orice mituri ale obîrşiilor primordiale care se respectă, stereotipurile fondatoare constituite de către intelectualii ardeleni acoperă o origine nebuloasă, învăluită în ceaţă, controversată, ieşită la lumină prin confruntarea dintre un principiu al Binelui, a cărui personificare sîntem noi, şi un principiu al Răului, ipostaziat de către acest străin indispensabil; cu toate că este temut şi contestat, străinul reprezintă totuşi un element de neînlocuit al conştiinţei de sine, atîta timp cît numai el ne poate oferi contrastul de care avem nevoie pentru a ne delimita identitatea, pentru a ne supralicita condiţia ameninţată, într-o lume nesigură.

2. Răspundem sau nu calomniilor străine?

Conştientizarea şi justificarea necesităţii practice (dar mai ales simbolice) de a răspunde calomniilor străine nu s-a produs atît de uşor pe cît am putea crede, mai ales gîndindu-ne la cariera ulterioară a respectivei deprinderi. O componentă semnificativă a auto-percepţiei ardelene, strîns legată de imaginea profilului etno-psihologic al naţiunii, este cea potrivit căreia românii sînt prea răbdători, blînzi, liniştiţi, îşi văd exclusiv de ale lor în consecinţă, nu răspund cum s-ar cuveni atacurilor denigratoare la adresa lor.

---

[28] Datorez acest termen, pe care îl găsesc extrem de sugestiv, lui Sorin Antohi vezi **3:Antohi 1994**, p. 252 şi *passim*.

„Răbdătoarea a românilor tăcere", după cum o numeşte Bojincă[29], reprezintă un clişeu răspîndit în epocă, la toate nivelurile imaginarului social. Papiu Ilarian deplînge faptul că *„istoria noastră de pe aceste timpuri* [perioada venirii maghiarilor] *e scrisă de ungur, pentru că, după cum zice principele Cantemir, «românilor le stă mai mult la inimă să facă fapte bune, decît să scrie»"*[30] sau, altă dată, că *„tot ce ştim despre aceste mişcări ale românilor* [răscoalele ţărăneşti din Evul Mediu], *ştim după acelea ce au însemnat inamicii românilor; pentru că românii, care cine ştie cîte vor fi pătimit pe aceste timpuri obscure, cîte documente de virtute e amoarea lor de libertate vor fi dat, românii dacă le şi plăcea a face fapte frumoase şi demne de cunoştinţa posterităţii, dar aceleaşi nu le-au scris sau nu le-au putut scrie, ci au lăsat acest lucru inamicilor lor."*[31]

Imaginea aceleiaşi atitudini transpare şi la nivelul comportamentului cotidian, aşa cum o mărturiseşte o scrisoare din 1815, care narează despre tribulaţiile preoţimii arădane, confruntată cu ierarhia ecleziastică sîrbă: *„să ferească Dumnezeu cum ne batjocoresc sîrbii pe noi, pe rumâni*, scrie parohul Gh. Popovici din Comlăuş, *că ce fac şi cu mine, mă fac de tot maşcără şi neînvăţaţi, numai eu tac"*.[32] La fel se plîng, într-o scrisoare către Bariţ, cîţiva tineri intelectuali ardeleni confruntaţi în vara lui 1848 cu presa maghiară defavorabilă mişcărilor româneşti: *„Pentru toate acestea tinerii noştri sînt prea întristaţi, şi pe drept, căci toţi ne calomniază, ne batjocoresc înaintea lumii, şi noi nu ne scuzăm, sau nu ne putem, dacă n-avem vreun organ public prin care să arătăm lumii minciunile şi calomniile inamicilor noştri."*[33]

Bariţ însuşi recunoaşte într-un articol din toamna aceluiaşi an că *„noi, din parte-ne, pînă acum la acele calomnii răspunserăm mai mult cu tăcerea"*, apreciind însă, totodată, că de acum înainte a venit vremea *„a refrunta pe calomniatori"*, deoarece *„mai*

---

[29] **1.4:Bojincă 1828**, p. 7; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 658.

[30] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 7.

[31] *Ibidem*, p. 20.

[32] Gh. Popovici către Ioan Mihuţ, scrisoare din 15 nov. 1815, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 181.

[33] Petru Suciu către George Bariţ, scrisoare din 3 iul. 1848, publicată în **1.9:Bodea 1982**, I, p. 594.

sînt şi oameni slabi la înger, care cred orice minciună ieşită de la orice limbă de şarpe, oameni bolnavi la cap care niciodată nu se pot rezema pe judecata proprie"[34].

Într-adevăr, imaginea potrivit căreia românii nu răspund cum se cuvine adversarilor lor, fie din lipsa mijloacelor materiale şi intelectuale, fie datorită absenţei unei energii şi voinţe suficiente în acest sens, purta şi un revers corespunzător. Ca în majoritatea cazurilor în care auto-percepţia scoate în evidenţă o trăsătură naţională considerată negativă, ea este incriminată suplimentar, pentru a stimula, prin reacţie, atitudini şi comportamente de sens contrar. Ideea de bază este că această tăcere, caracteristică în fond felului de a fi atribuit românilor, reprezintă un pericol extrem de serios la adresa cauzei naţionale.

Formula fusese bine lansată, după cum am văzut, încă de către Petru Maior: *„cu cît românii mai adînc tac, nemica răspunzînd nedrepţilor defăimători, cu atîta ei mai vîrtos se împulpă pe români a-i micşora şi cu volnicie a-i batjocori*"[35]. Pe urmele sale, Damaschin Bojincă dezvoltă o meditaţie foarte elaborată cu privire la acest subiect, atunci cînd îşi pune problema combaterii lui Sava Tököly: *„Mult pregîndindu-mă: oare răspunde-voi la* ***Cîrtirea*** *aceasta din Hale, ca la un op de nimic, fără de putere, fără de rînd scris şi fără de nici o sistemă alcătuit, au nu? Încheiasem: la una carte ca aceea, care nici într-o băgare de seamă nu se ia şi nici un lucru vrednic de adevăr nu cuprinde în sine, a nu fi de lipsă a răspunde. Însă, după ce văzui cum că la atîta fătărnicie, nerușine şi făr' de simţire au venit pornirile unor oameni, românilor de rău voitori*", oameni care *„nu numai că nu se ruşinează (văzînd că românii atîta omenie simţesc şi nutresc în piepturile sale, cît făcîndu-se că nici în seamă nu bagă unele ca aceste de ură acăşunătoare cîrtiri, nimic nu răspund), zic, nu numai că nu se ruşinează de nobila tăcere a românilor, ci, părîndu-li-se cum că românii nu sînt în stare de a răspunde, cu cît literaţii românilor mai adînc tac, cu atîta urătorii de neamul românesc mai tare defăimîndu-l* [...], *după ce, zic, văzînd unele ca acestea,*

---

[34] George Bariţ, „Românii şi reacţia despotică", articol din oct. 1848, reeditat în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 937.

[35] „Cuvînt înainte" la **1.4:Maior P. 1812; 1.9:Maior P. 1970**, I, p. 91.

cugetai a fi îndatorat, ca un mădular a dulcii naţii româneşti, a apăra neamul meu cel ce nimănui nici o nedreptate nu face."[36]

Bazat pe această argumentaţie şi gîndindu-se la *„urmările care pot să se nască din răbdătoarea a românilor tăcere"*[37], Bojincă pomeneşte două motive care l-au condus să răspundă „cîrtirii din Halle": mai întîi, şi-a publicat lucrarea în latină, adică pentru cititorii străini, *„cugetînd că de vom avea securitatea sau scutirea din afară, lesne vom păstra cele dinăuntru şi mijlocul nostru"*; pe urmă, a tradus-o în limba maternă, pentru ca românii *„să înţeleagă cum se cuvine a răspunde defăimătorilor de naţie, să cunoască defăimările unora şi altora, precum şi minciunile lor carele le scornesc asupra românilor mai apriat să le priceapă, ca nu cumva să se amăgească de a crede înşelăciunilor lor"*[38].

Pe lîngă tema consacrată a pericolului extern pe care îl ascund aceste calomnii vînturate în faţa străinătăţii, Bojincă introduce aici o idee mult mai subtilă: imaginile negative ale străinilor pot să îi influenţeze chiar pe români, sădindu-le neîncrederea în adevărul propriei imagini şi condiţii, descurajîndu-le astfel eforturile de propăşire şi luminare.

Totuşi, legitimitatea şi justificarea, în plan absolut, a demersului polemic al românilor rămîne sub semnul unei anumite ambiguităţi. Într-un mod foarte semnificativ, această justificare este contestată la un moment dat, în numele obiectivităţii şi distanţării ştiinţifice, chiar de către unul dintre cei vizaţi, filologul Kopitar. Acesta îi reproşează lui Maior tocmai faptul că a scris îmboldit de criticile străinilor, că a răspuns unor denigrări neîntemeiate şi unor atacuri partizane cu aceeaşi monedă, mai mult chiar, că şi-a justificat programatic, în prefaţa *Istoriei*, tendinţa polemică şi pasiunea subiectivă, prin necesitatea de a replica atacurilor similare ale adversarilor.

Absolut deconcertant, oarecum împotriva evidenţelor, Maior neagă însă acuzaţia lui Kopitar: *„zicerea aceea pe care d. reţensentul o însuşeşte (alipeşte) autorului, cum că clevetirile sau pri-*

---

[36] **1.4:Bojincă 1828**, pp. 14–15; **1.9:Fugariu 1983**, II,

[37] *Ibidem*, p. 7, respectiv p. 658.

[38] **1.4:Bojincă 1828**; **1.9:Bojincă 1978**, pp. 8–9.

gonirile străinilor au îmboldit pe însuşi autorul să nu tacă mai mult, nu se află nicidecum în scurta prefaţă a autorului"[39].

De fapt, pentru cărturarul ardelean, care scrie din interiorul logicii naţionale, lucrurile erau cît se poate de clare: versiunea sa, adică mit-istoria naţională, se suprapune total cu Adevărul şi obiectivitatea, este o axiomă, deci ea nu poate fi acuzată de partizanat sau subiectivitate şi nici nu poate suferi un tratament egal cu cel aplicat versiunilor străine. Cît timp acestea nu recunosc validitatea versiunii româneşti, adică adevărul unic şi obiectiv, ele se plasează deliberat în spaţiul minciunii şi al relei-intenţii, deci pot fi combătute cu orice mijloace.

3. Cauzele calomniilor noastre

De ce ne calomniază străinii, vehiculînd versiuni false cu privire la originea şi condiţia românilor, dacă, după cum am văzut, adevărul se află incontestabil de partea noastră?

Cauza atitudinii lor este identificată în primul rînd în adversitatea politică şi naţională a acestora, şi doar incidental în neştiinţă, ignoranţă sau eroare. Străinii au confecţionat în mod deliberat o imagine tendenţioasă a românilor, pentru a-i menţine pe aceştia într-o stare de oprimare şi înapoiere.

Aceasta este părerea lui Budai-Deleanu, care scrie că „*toate părerile amintite* [defavorabile la adresa imaginii noastre] *au fost născocite în cancelariile din Ungaria şi Transilvania de către duşmanii naţiunii române şi au fost apoi luate drept bune de către străinii prea puţin cunoscători în această privinţă*"[40]. Şincai, la rîndul său, arată că „*duşmanii neamului nostru* [...] *au ascuns toate din cîte puteam scrie pentru folosul neamului şi eu din mîini străine am căpătat şi acelea din care am scris pîn-aci şi voi scrie şi mai nainte*"[41]. Ideea lui Şincai avea de fapt o ţintă politică foarte clară: prin ţinerea istoriei românilor sub obroc, străinii ne frustrează de fapt de cunoaşterea unor drepturi moştenite istoric, de natură să schimbe radical datele condiţiei noastre prezente.

---

[39] **1.4:Maior P. 1814a**; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 223.
[40] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, p. 186.
[41] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 128.

Dar dincolo de această malversaţiune construită „la rece", pragmatic, în laboratoarele de analiză politică ale secolului al XVIII-lea, intelectualii ardeleni identifică în conduita autorilor străini, mai ales pe măsură ce avansăm în epoca naţionalismului romantic, o adevărată ură naţională, înverşunată şi iraţională, motivată doar de resentimente şi prejudecăţi de natură etnică şi confesională.

O asemenea tendinţă putem întîlni deja în argumentaţia *Supplex*-ului din 1791, care deşi menţine în formă tonul ponderat şi ceremonios al limbajului iluminist de cancelarie, nu se sfieşte, în fond, să denunţe existenţa ostilităţii naţionale. Introducerea abuzivă în textul *Approbatae*-lor a paragrafelor care califică naţiunea română drept tolerată se spune aici s-a făcut ori *„din greşeală sau din incurie"*, ori din *„intenţia de a face rău"*. Cu toate că declară, cu eleganţa formală de care aminteam, că nu vor discuta chestiunea validităţii vreuneia dintre cele două variante, apare totuşi limpede, în subtext, spre care explicaţie înclinau autorii petiţiei, mai ales atunci cînd vor afirma că există în *Approbatae* pasaje care demonstrează *„mai mult ura decît dragostea compilatorilor faţă de naţiunea română"*[42].

Desigur, Petru Maior va merge mult mai departe în această direcţie. Anonymus, se afirmă în *Istorie*, i-a ponegrit pe români doar din *„necumpătata dragoste care avea* [...] *spre ghinta cea ungurească şi ura spre alte limbi* [...] *Ba poate şi aceea au adaos ura Notarului asupra românilor că el era episcop papistăşesc* [...] *şi între aceste două legi de mult stăpîneşte, de amîndouă părţile, întru cei fără cumpăt, ura"*. Mai mult chiar, adaugă Maior, *„şi astăzi Paulus, episcopul papistaşilor unguri din Ardeal, întrebat de vreun străin care nu cunoaşte pe români, nu cred eu că nu ar răspunde cum că românii sînt cei mai apuşi între toţi oamenii lumii"*.[43]

Dincolo de ura naţională şi de intenţiile ascunse ale politicii înalte, ieşind însă în bună măsură din cadrele imaginii de sine ale vremii, putem adăuga o altă explicaţie tendinţei critice a autorilor străini, mai adînc ancorată în circumstanţele concrete, sociale

---

[42] **1.7:*Supplex 1791***, în **3:Prodan 1984**, p. 472.

[43] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 93–94, 96–97; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 887–889.

şi culturale, ale epocii. Datorită politicii sociale a iosefinismului, jalonată, de pildă, de edictul de toleranţă din 1781, românii ajung în această perioadă în situaţia de a putea ocupa anumite posturi în administraţie, atît ca rezultat al procesului de emancipare politico-socială, cît şi a posibilităţilor sporite de instrucţie. În general, regimul încurajează o mai mare mobilitate socială, în ideea ca promovările în administraţie sau în armată să se facă în mai mare măsură pe baza meritelor personale, şi nu a originii etnice sau sociale.[44]

Evident, materializarea ideii rămînea mai mult un deziderat. Dar chiar şi această şansă pur teoretică oferită celor pînă atunci excluşi, cu deosebire în Transilvania, este de natură să trezească reacţia vehementă a celorlalţi, care se simt ameninţaţi. Birocraţii de alte naţionalităţi, din administraţia comitatensă, gubernială sau chiar ecleziastică, resimt această concurenţă a noilor candidaţi potenţiali la ocuparea posturilor într-un mod cu atît mai neplăcut, cu cît ea reprezenta o inovaţie absolută, o atingere a sistemului de pînă atunci, care consfinţea absenţa românilor din respectiva competiţie.

Această concurenţă a birocraţilor de diferite naţionalităţi pentru ocuparea de posturi în administraţie explică mult din virulenţa atacurilor la adresa etniei celuilalt, în condiţiile în care tot ei se aflau în primele rînduri ale elitelor intelectuale chemate în acelaşi timp să construiască noile identităţi naţionale. Denigrîndu-i pe români, Eder, Sulzer sau Tökölyi vor în fond să arate că aceştia nu sînt capabili să deţină posturi, lipsindu-le elitele cultivate, şi în acelaşi timp contestă legitimitatea istorică a ascensiunii lor naţionale, insistînd asupra respectării statutului politico-juridic discriminatoriu care le era rezervat acestora.[45]

---

[44] Vezi **3:Zieglauer 1881** şi **3:Bernath 1994**, pp. 161–258.

[45] O explicaţie congruentă, de natură sociologică, a genezei naţionalismelor din Europa Centrală, la **3:Karnoouh 1994**, pp. 84–85: elita intelectuală greco-catolică românească sau ruteană *„prezintă trăsăturile unei pături sociale intermediare între puterea imperială şi/sau feudală şi ţărănime, veritabil embrion al unei clase de mijloc etnico-naţionale în ţări în care clasa meşteşugarilor şi burghezia fie lipsesc, fie sînt reduse şi alogene. De unde îşi poate obţine o asemenea pătură socială, o societate de cărturari, mijloacele de subzistenţă? Evident, din veniturile statului. Şi, pentru aceasta ce îi trebuie? o existenţă politică!"*

Fără a insista pe această explicaţie, intelectualii ardeleni din epocă surprind totuşi şi ei anumite resorturi ale competiţiei amintite, mai ales atunci cînd se referă la motivaţiile de natură personală ale resentimentelor diferiţilor adversari.

„Sînt unii — scrie Maior — *care mîniindu-se pe unul sau pe altul dintr-o ghintă, nu se sfiesc a lua urgie şi a defăima toată ghinta, cît e de mare. Cunoscut-am unul* [e vorba de Sulzer], *carele mergînd în Ţara Românească cu nădejdea că toţi românii acolo i se vor închina ca unui nu ştiu ce, ci neştiind el limba românească, nu putu dobîndi nici o deregătorie. De unde ieşind mînios, n-a ştiut cu ce să strice mai tare românilor şi să-i micşoreze"*, inventînd teoria imigrării lor de la sudul Dunării. *„Cunoscut-am iarăşi altul* [e vorba de Eder], *care pentru că un român în mare dregătorie pus nu a părtinit ca să încapă fratele aceluia la o dregătorie"*, a adoptat şi el teza lui Sulzer şi a început *„şi cu pana, şi cu gura, a vomi veninul urgiei sale asupra tuturor românilor, pînă la moartea lui."*[46]

Iar Şincai, remarcînd că încă împăratul Leopold *„a vrut să ajute pe românii cei ticăloşi* [= sărmani], *care pînă astăzi nu-şi cunosc binele şi folosul său, ca să fie povăţuiţi de bărbaţi născuţi din sînge lor"*, crede chiar că *„neamurile cele străine* [...] *numai pentru aceea cîrtesc asupra povăţuitorilor celor din neamul nostru, ca să poată suge sîngele românilor; că altmintrelea n-ar putea trăi, sau de-ar şi trăi, ar fi mai ticăloşi decît românii."*[47]

Oricum, ideea potrivit căreia noi sîntem o ţintă favorită a calomniilor străinilor, datorită intereselor pe care le au aceştia în promovarea unei imagini negative a românilor, care să contribuie la menţinerea noastră în starea de supunere în care ne aflăm, se va întipări profund în imaginarul colectiv românesc, aşa după cum o fixează, de pildă, Timotei Cipariu: *„Vecinii noştri, drept, ei sînt care mai întîi ne-au înnegrit, după ce ne-au umilit şi după ce începură a avea interes* [a] *înnegri; iar după ce străinii, care numai din spusa vecinilor ne cunoşteau, începură a le crede, împinşi de interes şi încredinţaţi de oarba credinţă a străinilor, n-au pregetat nu numai răul ce afla întru noi, ci şi bunul, şi frumosul şi tot ce ne era mai scump, numele, originea, sîngele şi*

---

[46] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 47-48; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 881–882.
[47] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 83.

limba a ni le defăima. Şi după ce ne tracta rău în viaţa socială, umplură lumea în cîte cărţi au scris de batjocuri spre ruşinea noastră, aşa cît şi ei, în urmă, veniră a-şi crede scorniturilor sale."[48]

Deci, potrivit opiniei exprimate aici de Cipariu, defăimările la adresa românilor au ca punct de plecare interese potrivnice nouă, iar atitudinile ostile astfel generate se transformă apoi în stereotipuri şi imagini negative, care se perpetuează ulterior într-un mod nemotivat de realităţi.[49]

4. Românii, obiect al invidiei străinilor

Desigur, o explicaţie atît de terestră a atitudinii străinilor, cum era cea de care aminteam mai sus, bazată pe ideea concurenţei elitelor intelectuale dornice de afirmare, nu putea să satisfacă o ideologie care fundamenta resorturile profunde ale naţiunii pe baze metafizice cît mai generale. Dintr-o asemenea perspectivă, ideea că românii sînt denigraţi cu atîta înverşunare deoarece străinii, în realitate, îi invidiază era de natură să fie cu mult mai convingătoare, constituindu-se într-un clişeu de mare persistenţă al imaginii de sine.

Din ce motive puteau să-i invidieze străinii dominatori pe românii nevoiaşi şi oprimaţi? Evident, nu pentru jalnica lor condiţie prezentă, ci tocmai pentru acele elemente care făceau obiectul contestaţiei: limba, vechimea, trecutul istoric şi, mai presus de toate, nobila origine romană, pizmuită dintotdeauna de către popoarele barbare ai căror descendenţi ne înconjoară, fie ei maghiari, slavi sau germani. În ierarhia de valori instituită de mitologia noastră naţională, această origine ocupa locul central, ea nu ne putea fi expropriată în nici un fel (decît cel mult contestată

---

[48] **1.1:Cipariu cca. 1846.**

[49] Pentru relaţia dintre stereotipuri şi realităţile care stau la baza acestora vezi **3:Allport 1954, 3:Simpson, Yinger 1985**, pp. 21–24, 71–90, 97 sqq., precum şi **3:Chelcea 1994a**, pp. 67–69 sau **3:Chelcea 1994b**. Este adevărat şi faptul că la originea oricăror stereotipuri sau prejudecăţi ostile stă întotdeauna o anumită realitate negativă, dar şi că stereotipurile evoluează ulterior independent de situaţiile care le-au generat, aşa după cum afirma în contextul menţionat şi Cipariu.

fără succes), părea deci cît se poate de firesc ca ea să roadă cu o invidie secretă sufletele barbarilor, care nu avuseseră privilegiul de a se naşte romani. Faptul că o asemenea perspectivă putea fi considerată drept una extrem de relativă, ba chiar destul de ridicolă reprezenta o idee foarte slab reliefată în conştiinţa de sine a epocii.

Ca de obicei, Petru Maior lansează puternic şi acest stereotip, pe care îl colportează prin toată opera sa: în *Istorie* îi atacă pe cei care *„pizmuind strălucita viţă a românilor, care o trag de la domnitorii a toată lumea"*, contestă puritatea latină a sîngelui nostru[50]; în altă parte vorbeşte de *„unii dintre sîrbi şi greci"* care invidiază alfabetul nostru latin[51]; în *Istoria bisericii* pizmaşul este Engel, care *„părîndu-i rău să aibă românii început aşa vechi"* în mărturisirea credinţei creştine (respectiv direct de la apostoli), se îndoieşte de vechimea unei asemenea convertiri.[52]

Scrierile lui Toma Costin (indiferent cine a fost cu adevărat acest personaj) par să facă dovada unei umori mai senine, diferită de spiritul agitat mărturisit de textele de mai sus ale lui Maior. Deşi se reia acelaşi clişeu, el este analizat cu un discernămînt critic superior. Dacă ne instalăm într-o paradigmă raţională, afirmă Costin, originea nu poate fi privită ca un motiv de invidie: *„Te întreb, cititorule, oare să socotim că meritä să fie invidiată acestui neam acea mică cinste care se strecoară în fiinţa lor din originea romană? Dar de-abia aş fi putut crede că această cinste ar putea naşte invidie. Fără îndoială, virtuţile şi faptele slăvite ale strămoşilor este constatat că nu se pot dobîndi nicicum prin ereditate şi nici nu sînt atît de proprii vreunui neam oarecare încît să se poată socoti că s-ar naşte cu ele."*[53]

În schimb, pentru Moise Nicoară, numele romanilor, *„urechilor noastre aşa dulce, ochilor aşa înălţat, aşa strălucit"*, este *„altor ginte vrednic de (să zic pizmă? Ba nu!) invidie"*[54]. Ezitarea între sinonimele unei limbi încă puţin exersate în scris sem-

---

[50] **1.4:Maior P. 1812**, p. 15; **1.9:Fugariu 1983**, I, p.872.

[51] *Ibidem*, pp. 334–335 („Dizertaţie pentru literatura cea veche a românilor"), respectiv I, p. 923.

[52] **1.4:Maior P. 1813**; **1.9:Maior P. 1976**, p. 101.

[53] **1.4:Costin 1812a**; **Fugariu 1983**, I, pp. 856–858.

[54] Moise Nicoară către Petru Maior, scrisoare din 5–8 dec. 1810, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 145.

nifică excelent dorința de a căuta un echivalent lingvistic pe măsura acelui devorator sentiment imaginar din rărunchii străinilor.

Nu mai puțin expresiv este Bojincă: prin efortul cu care Sava Tököly *„se scremea"* să ne conteste originea latină, *„răcni veninul ce de demult fierbea în rînza lui, văzînd ridicarea românilor în cultură"*[55]. Metaforele organice, viscerale, nu fac decît să evidențieze același zbucium intern, care îl arde pe dinăuntru (adică în secret) pe străinul confruntat cu destinul glorios al românilor. Chiar și pentru echilibratul Cipariu, limba, subiectul său favorit, este un *„tezaur* [...] *de cel mai mare preț și de pizmă al mai multor naționalități"*[56].

Pînă aici am văzut că imaginea de sine concentrase invidia străinilor în primul rînd în direcția originii și a trecutului istoric. Dar pe măsură ce românii își fac simțită prezența pe scena istoriei contemporane într-un mod mai apăsat, invidia atribuită de către aceștia străinilor se deplasează și ea în zona actualității și a condiției prezente. La 1847, de pildă, redactorii de la *Organul luminării* cred că în inima românilor *„reșede o nobilitate omogenă cu a oricăruia popor din Europa și pe care numai ura și invidia pot să o disprețuiască"*[57].

Revoluția va fi însă cea care va construi o nouă țintă imaginară pentru invidia alogenilor, în spațiul noii mit-istorii pe care tocmai o construiește. La Blaj, scrie Papiu Ilarian, *„inamicii vor invidia purtarea românilor în această adunare"*, purtare *„care va umple de rușine pe toți defăimătorii cei răutăcioși ai românimii"*[58], iar după discursul lui Bărnuțiu *„străinii invidiau reînvierea e deșteptarea cea măreață e viitorul cel mare al românilor"*[59]. Dar spre deosebire de cea anterioară, această invidie este una benignă, este mai mult admirația smulsă străinilor, fie aceștia neutri sau adversari, de către ridicarea spectaculoasă a românilor. Mai mult chiar, faptele glorioase din timpul revoluției au darul de a distruge total potențialul nociv al invidiei, care mai roade, desigur, inimile dușmanilor, reduși însă acum la tăcere și neputință. Aceste fapte, spune Papiu, *„astupară gurile cele de-*

---

[55] **1.4:Bojincă 1828**, pp. 13–14; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 660.
[56] Timotei Cipariu, „Uniunea", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 67, p. 381.
[57] „București", în *ibidem*, I, 1847, nr. 16, p. 74.
[58] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. 207.
[59] *Ibidem*, pp. 213–214.

făimătoare ale vrăjmaşilor invidioşi"[60] sau cel puţin au deschis perspective serioase în acest sens, după cum speră delegaţia trimisă în iulie 1849 la împărat, care *„crede a avea tot dreptul de a spera că răutăcioasele clevetiri şi prepusuri, ce le-a aruncat pizma şi jaluzia asupra acestor oameni binemeritaţi, vor amuţi în faţa faptelor săvîrşite din partea acestora pentru susţinerea monarhiei"*[61].

Există însă şi o altă faţă a invidiei născute acum, percepută tot atît de visceral şi intens ca şi tăgăduirea originii latine în epoca lui Maior sau Bojincă. Ea se leagă de puternicul simţământ de frustrare resimţit de românii pro-habsburgici din Transilvania la sfîrşitul revoluţiei, cînd aceştia au sentimentul că victoria le-a fost furată, revoluţia fiind „confiscată", iar roadele ei deturnate în folosul „prietenilor făţarnici" (în primul rînd saşii sprijiniţi de birocraţia şi comanda militară imperială), ba, uneori, chiar în al foştilor inamici maghiari.

Cum se poate explica o asemenea atitudine abominabilă din partea propriilor aliaţi? Evident, numai prin ciuda lor faţă de comportamentul exemplar al românilor, de natură să le atragă acestora o recompensă mult mai consistentă din partea Vienei. *„Învingerile cele strălucite ale românilor din munte"*, scrie Papiu, au fost cele care *„deşteptară ura în inimile vrăjmaşilor românilor"*, încît aceştia *„începură a ţese intrigi cu mare măiestrie* [...] *asupra românilor"*[62]. Respectivii vrăjmaşi nu sînt alţii decît ofiţerii imperiali geloşi pe succesele obţinute de gherilele lui Iancu sau Axente Sever, ori saşii care calomniază pe lîngă împărat comportamentul românilor în revoluţie.[63] Iar o petiţie din aprilie 1849 formulează ideea într-un mod şi mai clar: *„zelul exemplar al poporului brav român pentru sfînta cauză a mult stimatului său monarh a deşteptat, spre nefericirea românilor, jaluzia şi invidia acelora care caută să suprime pe toate căile posibile libertatea constituţională şi egalitatea de drept, acordată din partea M. Sale tuturor popoarelor, pentru că li se părea că românii devin prea tari faţă de celelalte naţiuni din Ardeal"*.[64]

---

[60] **1.9:Papiu Ilarian 1943**, p. 99.

[61] **1.7:*Petiţie iulie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 601.

[62] **1.9:Papiu Ilarian 1943**, p. 114.

[63] *Ibidem*.

[64] **1.7:*Adresă aprilie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 547.

5. Eternii nedreptăţiţi, părăsiţi, uitaţi sau trădaţi de străini

Perceperea unor asemenea atitudini, considerate total discriminatorii şi injuste la adresa românilor, a făcut ca momentul revoluţiei să marcheze o etapă decisivă în cristalizarea unei teme esenţiale a imaginii de sine naţionale: românii ca victime ale străinilor şi ale istoriei, veşnic nedreptăţiţi, uitaţi şi părăsiţi de către toată lumea.[65]

Configurarea acestei idei s-a servit mai întîi de o veche tradiţie a istoriei medievale, potrivit căreia marii noştri voievozi, Mircea cel Bătrîn, Ştefan cel Mare sau Mihai Viteazul, au fost părăsiţi ori nu au fost secondaţi într-un mod corespunzător în acţiunea lor anti-otomană de către vecini şi aliaţi, în general, de către o Europă creştină superficială şi nerecunoscătoare.[66] Dat fiind că ei erau atît de viteji, insuccesele suferite nu se puteau explica într-un mod satisfăcător decît prin defecţiunea şi nedreptatea (uneori chiar trădarea) aliatului străin. Budai-Deleanu, de pildă, în *Ţiganiada*, reţine acest clişeu atunci cînd arată că Vlad-vodă nu şi-a putut exploata victoria nu atît din cauza opoziţiei boierilor, cît *„Pentru că din ţările vecine/Într-ajutor nime nu-i vine!"*.[67]

Revoluţia, după cum spuneam, a exacerbat respectiva idee, legitimată acum de exemple şi percepţii de o fierbinte actualitate. Izolarea rezistenţei românilor din Munţi în primăvara lui 1849, precum şi retragerea temporară a trupelor imperiale în Muntenia[68], le-a creat moţilor rămaşi pe poziţii o veritabilă stare de

---

[65] Un studiu de referinţă despre „auto-victimizarea" condiţiei identitare româneşti este cel al lui Sorin Antohi: „Cioran şi stigmatul românesc. Mecanisme identitare şi definiţii radicale ale etnicităţii", în **3:Antohi 1994**, pp. 208–285. Vezi şi **3:Pippidi 1993**, mai ales pp. 28–30.

[66] Imaginile de acest tip, create atît la nivelul tradiţiei culte, cît şi al celei folclorice, subliniază mereu, cu ostentaţie, specificul pronunţat al poziţiei româneşti faţă de conflictele dintre turci şi apuseni. Iniţiativele occidentale sînt privite cu neîncredere, chiar cu un anumit aer de superioritate, de înţelepciune provenită din experienţa specifică unui orizont propriu, la care apusenii nu ar avea acces. Pe asemenea percepţii s-au clădit ulterior componente esenţiale ale auto-definirii spirituale româneşti, pînă la istoriografia romantică şi la Eminescu. Vezi **3:Mitu S. 1992**, p. 14.

[67] **1.8:Budai-Deleanu 1974–1975**, I, p. 161.

[68] În lipsa unei monografii serioase care să trateze revoluţia de la 1848 din Transilvania în ansamblul ei (inclusiv perioada războiului civil), se poate

claustrofobie, un sentiment al încercuirii şi al părăsirii lor complete în faţa unui pericol teribil. *„Acum, noi, care de la început am fost prea puţin ajutaţi şi, pe lîngă tot devotamentul nostru, trataţi cu dispreţ, adeseori calomniaţi, ba şi înjuraţi, ne văzurăm deodată lăsaţi în furia unui duşman barbar"*, comentează retrospectiv momentul retragerii austriecilor raportul lui Avram Iancu. *„Mişcarea ce produse acel eveniment fabulos asupra muntenilor* continuă relatarea *nu se poate descrie, încît ne trebui timp mai îndelungat pînă să-i domolim şi să le arătăm speranţe mai plăcute."*[69]

Acelaşi simţămînt îl consemnează la cald, direct din focul evenimentelor, scrisoarea din februarie 1849 a prefecturii Auraria Gemina: *„Noi aici între munţii noştri nu ştim, dar nici nu putem a şti, ce se lucrează în lume pentru noi. Nu putem, că de tot părăsiţi în puterile noastre sîntem siliţi a ne apăra în contra duşmanilor, care* [...] *răsar ca stelele în patria noastră şi năvălesc din toate părţile* [...] *Ce e mai cu durere, noi nu ştim de puseciunea şi de tragerea armatei împărăteşti, unde se află* [...], *pentru că pe noi nu ne înştiinţează nimeni şi de noi nu voiesc a şti nimica."*[70]

Din punctul de vedere al imaginii de sine, este important faptul că acest acut sentiment colectiv, resimţit cu intensitate, într-un anumit moment istoric, de către un segment relativ îngust al comunităţii româneşti, este transmis posterităţii la nivelul imaginarului social şi încorporat în marea tradiţie justificativă a revoluţiei, ilustrată de rapoartele prefecţilor[71], de memorialistica revoluţionară[72] sau de *Istoria* lui Papiu Ilarian.

Rapoartele prefecţilor, de pildă, aceste tipice naraţiuni justificative, menite să legitimeze atît pragmatic, faţă de Viena, cît şi simbolic, faţă de noi înşine, acţiunea românească, fixează în *saga* naţională imaginea poporului *„separat şi părăsit de către toată*

---

face apel tot la lucrarea clasică a lui Bariţ, reeditată de curînd: **3:Bariţ 1994**, pp. 101–582.

[69] Raportul lui Avram Iancu cu privire la luptele din 1848–1849, redactat în nov. 1849, reeditat în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 1035.

[70] Prefectura Auraria Gemina către Comitetul naţional, scrisoare din 24 febr. 1849, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 77.

[71] Publicate în traducere germană în **1.5:Laurian 1849**.

[72] Vezi **1.9:Teodor 1972**; **1.9:Bocşan, Leu 1988**.

lumea"[73], a românilor care *„tăiați de către toată lumea* [sintagma revine în repetate rînduri], *uitați și părăsiți, vieţuiam în munți întru deplină neștiință despre starea lucrurilor în afară*"[74]. Cedarea Sibiului de către imperiali în fața ofensivei lui Bem, ca și retranșarea lor în Țara Românească, sînt considerate fapte *„puțin explicabile"*[75], sugerîndu-se astfel în pofida prudenței reclamate de contextul politic post-revoluționar și, după cum spuneam, cu gîndul mai mult la cititorii români ai rapoartelor, că trupele lui Puchner, abandonîndu-i pe români, au săvîrșit aproape o trădare, dînd dovadă în cel mai bun caz de o vinovată incompetență. Aceasta, ca și cînd austriecii ar fi avut un interes special în a-i părăsi pe rezistenții izolați din Munți sau în a-și bate singuri cuie în talpă, prin evacuarea completă a Transilvaniei. În opinia românilor însă, dat fiind că noi am rezistat, și ei erau obligați să o facă — iar neîndeplinirea acestei așteptări, indiferent de conjunctura militară sau de orice alte condiții reale, era de natură să activeze puternic clișeul nedreptățirii noastre de către străini.[76]

O variantă a acestui stereotip avea să figureze la 1848 și ca un solid argument în acțiunea revendicativă și petiționară. În moștenirea unei tradiții mai vechi, îndreptățirea solicitărilor noastre este mereu apreciată de către românii ardeleni în raport cu situația de care se bucură celelalte națiuni concurente, este măsurată în funcție de cantitatea de drepturi cu care au fost ceilalți învrednicîți în urma favorii împărătești.

Desigur, fiind eternii nedreptățiți, noi am primit întotdeauna mai puțin decît rivalii noștri, în general, mai puțin decît „toată lumea", stînd și din acest punct de vedere pe ultimul loc. Ceea ce face însă lucrurile și mai insuportabile este faptul că, în realitate, noi meritărm cel mai mult, în raport cu ceilalți concurenți, deoarece conduita noastră a fost cea mai bună. Meritărm cel mai mult, și primim cel mai puțin: această uriașă contradicție face ca nedreptatea să fie resimțită cu o intensitate extraordinară, iar di-

---

[73] Raportul lui Avram Iancu..., în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 1059.

[74] *Ibidem*, p. 1053.

[75] *Ibidem*, p. 1035.

[76] Era și o prefigurare a ceea ce avea să fie mai tîrziu „sindromul Ialta" și clișeul părăsirii noastre de către americani în mîinile rușilor: de ce nu au făcut un al treilea război mondial numai ca să ne salveze pe noi?

mensiunile sale să crească la nesfîrşit, proporţional cu forţa cu care percepţia ei se va întipări în imaginea de sine. În plus, se adaugă alte cîteva motive secundare care agravează situaţia: cei care primesc mai mult decît noi sînt de regulă duşmanii noştri, iar uneori ei sînt tocmai „rebelii", „the bad guys", cei care au făcut rău imperiului şi ca răsplată sînt trataţi bine, în timp ce noi, care am făcut numai bine, sîntem, dimpotrivă, trataţi cel mai rău.

Sursa acestei imagini poate fi detectată în petiţionalismul lui Inochentie Micu, al *Supplex*-ului şi al memoriilor din *Vormärz*.[77] Noi sîntem cei mai vechi locuitori ai provinciei, noi sîntem cei mai numeroşi, noi suportăm cea mai mare parte a contribuţiei fiscale şi militare şi totuşi noi sîntem cel mai prost trataţi din punct de vedere politico-naţional şi chiar al condiţiei juridice individuale. Reparaţia solicitată, care să corecteze această nedreptate, este concepută în spiritul concurenţial de care pomeneam, prin raportare la drepturile şi condiţia de care se bucură celălalt: să constituim şi noi, ca şi ceilalţi, o a patra naţiune constituţională a Transilvaniei, pe lîngă cele trei deja existente.

La 1848, ringul acestei competiţii inter-naţionale este unul modernizat: locul sistemului naţiunilor privilegiate ale constituţionalismului medieval este luat de noul cadru al egalei îndreptăţiri (*Gleichberechtigung*) a naţiunilor din imperiu, oferit de constituţiile octroate din aprilie 1848 şi martie 1849. Dar, la fel ca înainte, românii se consideră aceiaşi nedreptăţiţi, datorită unor situaţii particulare (uniunea Transilvaniei cu Ungaria, de pildă), care îi pun din nou în postura de a fi singurii care nu primesc nimic, în timp ce tuturor celorlalţi li se va oferi (spun românii) tot ceea ce li se cuvine, ba poate chiar mai mult decît atît. *„Acum însă* — se spune în petiţia înaintată împăratului în 18 iunie 1848 — *cînd tuturor popoarelor din provincia aceea, cărora li s-a dat constituţia din 25 aprilie a. c., garantată le este pe cale legală limba şi naţionalitatea, naţiunea română din Transilvania îşi pierde atît limba cît şi naţionalitatea prin uniunea cu Ungaria."*[78]

---

[77] Pentru descrierea şi analiza seriei istorice a petiţionalismului ardelean, efectuată însă preponderent din interiorul viziunii româneşti a epocii, şi mai puţin dintr-o perspectivă critică, exterioară şi relativizantă, vezi **3:Prodan 1984, 3:Gyémánt 1986, 3:Maior L. 1992.**

[78] **1.7:*Petiţie iunie 1848*, în 1.9:Păcăţian 1904**, p. 369.

„Pe cînd altor naţiuni dat le-a fost să se laude cu bucurie triumfătoare că au primit de la M. Voastră favorurile acordate prea-graţios", românii nu pot să comunice împăratului decît *„sentimente de durere"* scriu lugojenii în memoriul expediat în noiembrie 1849[79], în timp ce negustorii braşoveni îi transmit episcopului Şaguna, într-o scrisoare din iulie 1848, că *„românii încă nu se vor mulţumi cu mai puţin decît se vor da altor popoare, precum cere sfînta dreptate"*.[80] Naţiunea, spune o altă petiţie, *„crede că are dreptul a cere lucruri care* [...] *s-au îngăduit fiecărei naţiuni în statul austriac"*[81].

Nedreptatea care li se face românilor prin nesocotirea drepturilor lor este cu atît mai mare cu cît ei sînt cei care au făcut cel mai mult pentru cauza dinastiei, *„nici una dintre naţii în marele acest principat conlocuitoare jertfind mai mult pentru susţinerea tronului"*, după cum se afirmă în scrisoarea prefecturii Auraria Gemina din 24 februarie 1849.[82]

Aceeaşi idee apare în cererea de ajutor trimisă generalului Jella i în 28 aprilie 1849: *„Între popoarele asuprite, pentru a căror eliberare Excelenţa Voastră aţi scos sabia, sînt eminamente românii aceia care au trebuinţă de puternicul scut al Excelenţei Voastre. Ei sînt aceia care în vremile de demult au dat foloasele cele mai mari şi ei sînt cei ce şi astăzi au sîngerat şi sîngerează mai mult"*[83]; iar împăratului i se arată, într-o petiţie din ianuarie 1850, că *„jertfe mai mari n-au adus pentru M. Voastră şi pentru sublima casă domnitoare nici croaţii, nici saşii, nici sîrbii, niciodată* [...]; *şi atît de mari jertfe, atîta credinţă şi atîtea merite, să nu poată determina pe M. Voastră să acordaţi credincioasei naţiuni române, asemenea celorlalte popoare, dreptul de liberă independenţă şi de existenţă naţională?"*[84] În numeroase alte ocazii este invocată aceeaşi mult-aşteptată împlini-

---

[79] **1.7:*Petiţie decembrie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 636.

[80] Negustorii din Braşov către episcopul Şaguna, scrisoare din 20 iul. 1848, publicată în **1.9:Dragomir 1944-1946**, II, p. 169.

[81] **1.7:*Petiţie februarie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 521.

[82] Prefectura Auraria Gemina către Comitetul naţional, scrisoare din 24 febr. 1849, în **1.9:Dragomir 1944-1946**, II, p. 76; **1.6:Maior L. 1972**, p. 73.

[83] **1.7:*Adresă aprilie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 546.

[84] **1.7:*Petiţie ianuarie 1850***, în *ibidem*, p. 645.

re a promisiunii de acordare a dreptului la *„existența națională, la fel cu a ungurilor, croaților, sașilor și a sîrbilor"*[85].

Această înșiruire de naţiuni favorizate de împărat în timp ce nouă nu ni s-a acordat nimic va deveni un nelipsit laitmotiv al petiţionalismului post-revoluţionar, fiind considerată o acuză extrem de grăitoare pentru nedreptatea care li se face românilor. În memorandul din 10 ianuarie 1850 se denunţă faptul că *„de la români se pretind însușiri mai nalte decît de la sași, maghiari, sîrbi"* pentru ocuparea rîvnitelor posturi în administraţie[86], iar în petiţia episcopului Erdélyi din aceeaşi lună se argumentează una dintre principalele revendicări ale programului politic românesc, aceea de a ni se acorda un lider naţional, tot prin apelul la ceea ce au dobîndit ceilalţi: *„Precum ungurii își au guvernatorul lor, sașii își au pe comesul lor, sîrbii voievodul lor, iar croații pe banul lor să fie numit și pe seama românilor un prefect sau guvernator"*[87]. Toţi au deja, numai noi nu; nedreptatea se conturează ca o evidenţă.

Un alt aspect apare într-un document din iulie 1849. În timp ce românilor paşnici şi legalişti nu li s-a permis *„de-a se întruni în adunare proprie națională"*, acest drept a fost acordat în schimb nu numai *„croaților, cehilor, polonilor"*, dar *„chiar și rebelilor maghiari"*[88]. Astfel, mult rîvnitele drepturi au fost concedate chiar şi rebelilor care s-au răzvrătit împotriva autorităţii imperiale, în timp ce românii, cu toate că şi-au jertfit viaţa şi averea pentru cauza împăratului, au rămas cu buzele umflate, obiect al batjocurii celor pe care i-au învins cu mari sacrificii pe cîmpul de luptă, dar care au reuşit să revină iarăşi la suprafaţă, într-o poziţie dominantă, după ce apele s-au liniştit.

Frustrarea, ideea revoluţiei furate, confiscată în favoarea altora (oricît de relativă ar putea fi considerată o asemenea percepţie)[89], deschidea o rană puternică în conştiinţa publică românească, aşa cum o mărturisea memorabila formulă conţinută în memorandul din ianuarie 1850: *„secuii au devenit remunerați pentru rebeli-*

---

[85] *Ibidem*, p. 646.

[86] **1.7:*Memorand ianuarie 1850***, în **1.9:Păcățian 1904**, p. 654.

[87] **1.7:*Petiție ianuarie 1850***, în *ibidem*, p. 646.

[88] **1.7:*Replică iulie 1849***, în *ibidem*, p. 609.

[89] Acelaşi sentiment, cu alţi actori, a fost trăit de societatea românească după evenimentele din 1989.

unea lor, iar românii pedepsiți pentru credința și alipirea lor"[90]. O asemenea nedreptate, se spune în altă parte, putea fi de natură să suscite o atitudine de disperare colectivă și de extremism: „*Se poate apoi să se aștepte de la un astfel de popor disperat, despoiat de drept* [...], *altceva decît pași de extremă disperațiune?*"[91]

Cu toate acestea, se poate aprecia, în final, că tema nedreptățirii românilor la 1848, deși puternic asociată cu motivul ingratitudinii monarhului care i-a tratat pe români mai rău decît pe rebeli, nu a zdruncinat totuși într-un mod semnificativ mitul bunului împărat, atît la nivelul sentimentelor populare, cît și al întregului imaginar politico-național.[92]

Aceasta se poate verifica măcar prin împrejurarea că ardelenii vor persevera cu tenacitate în redactarea ceremonioaselor lor memorii așternute la picioarele tronului, cel puțin pînă în epoca Memorandului (dar de fapt și după aceea), așteptînd în continuare o schimbare providențială în bine din direcția palatelor Hofburg sau Belvedere.[93] În pofida gesturilor spectaculoase de contestare și bravadă ale unor lideri dezamăgiți ca Avram Iancu ori Papiu Ilarian[94], sau a tendinței de a trece în Principate în ideea că în Ardeal nu se mai poate face nimic[95] imaginarul social va reuși totuși, ca în atîtea alte rînduri, să arunce de pe umerii împăratului responsabilitatea nedreptățirii noastre. Alți factori, cum ar fi intrigile și calomniile săsești, miniștrii cei răi sau poliția secretă a regimului neo-absolutist, capacitatea malefică a inamicului secular (în speță maghiarii) de a se reface, ca o reptilă,

---

[90] **1.7:*Memorand ianuarie 1850***, în **1.9:Păcățian 1904**, p. 651.

[91] **1.7:*Petiție ianuarie 1850***, în *ibidem*, p. 646.

[92] O ilustrare convingătoare a motivului atașamentului față de împărat, chiar și după ce revoluția a luat sfîrșit, poate fi surprinsă, de pildă, într-o poezie tipărită sub formă de foaie volantă de către Timotei Cipariu, în care acesta exaltă ideea recunoștinței și loialității românilor față de Casa imperială; vezi **1.1:Cipariu cca 1849**.

[93] Vezi, de pildă, **3:Maior L. 1992** și **2:Maior L. 1993**.

[94] Vezi refuzul lui Iancu de a se întîlni cu împăratul cu ocazia vizitei acestuia în Munți (**3:Dragomir 1965**, pp. 273–282) sau reținerea lui Papiu față de decorația care i se oferise (**3:Albu C. 1977**, pp. 93–95).

[95] Bărnuțiu, Papiu sau cei care se reîntorc: Maiorescu, Laurian (vezi **3:Urechia 1892–1901**).

chiar şi atunci cînd părea decapitat vor transfera asupra lor această responsabilitate, canalizînd resentimentele colective, aşa cum le şade bine acestora, spre zone mai nedefinite, crepusculare şi misterioase, în care se ascund dintotdeauna agenţii nevăzuţi ai Răului. Chiar dacă împăratul era absolvit, rămînea bine întipărită ideea potrivit căreia condiţia noastră se defineşte în raport cu un redutabil inamic universal, străinul rău-voitor care ne va nedreptăţi întotdeauna.

6. Conspiraţia universală împotriva românilor

Temele calomnierii, invidierii şi nedreptăţirii românilor de către străini, asociate cu realitatea evidentă a oprimării şi dominaţiei exercitate asupra lor de către diferite grupuri etnice, politice sau sociale — vor conduce la formarea unui alt stereotip de mare rezonanţă, prezent adeseori în imaginarul social al oricărei comunităţi confruntate cu situaţii similare: credinţa în existenţa unei coaliţii generalizate a forţelor răului, avînd ca scop prigonirea şi distrugerea noastră.

Această alianţă malignă are două caracteristici principale, care îi conferă o putere teribilă şi care explică astfel insuccesele permanente de care ne lovim în confruntarea cu ea şi, în general, rămînerea noastră într-o stare de supunere şi de exploatare, în pofida uriaşelor eforturi de emancipare pe care le depunem.

Prima trăsătură se leagă de caracterul universal al alianţei îndreptate împotriva românilor. Există un sentiment al ubicuităţii inamicului, pe care îl întîlnim atît la toate frontierele, cît şi peste tot în mijlocul nostru, lăsîndu-se impresia că orice grup străin cu care venim în atingere se ridică instantaneu asupra noastră. Această topografie a adversităţii va naşte, pe de o parte, ideea de mare audienţă a *încercuirii*, pe de altă parte, pe cea a inamicului care pîndeşte din interior.

Într-adevăr, în raport cu oricare dintre principalele comunităţi etnice cu care venim în contact, fie că este vorba de maghiari, saşi sau sîrbi, se percepe nu numai existenţa unui ireductibil conflict, ci şi instituirea unei relaţii de dominaţie exercitate în defavoarea noastră, ca şi a unui sentiment de adversitate şi teamă în faţa respectivei ameninţări. Pînă şi îndepărtata atingere

nord-vestică cu elementul rutean generează aceeaşi percepţie a discriminării şi dominaţiei, exercitate de episcopia de Mukacevo în dauna românilor greco-catolici.[96]

Extinzînd cadrul în direcţia Principatelor, coaliţia adversarilor se îmbogăţeşte, în afara turcilor, în primul rînd cu grecii şi ruşii, a căror ameninţare şi imagine defavorabilă este bine percepută şi în Transilvania, particularizată adeseori în contextele locale.[97] Chiar şi comunităţi reduse numeric, cum ar fi slovacii colonizaţi în Banat sau aromânii, emigraţi în părţile vestice şi în Ungaria[98], pot fi adăugaţi, aşa cum o face Moise Nicoară[99], acestei coaliţii într-adevăr universale împotriva românilor. Se naşte astfel clişeul poporului *„înconjurat şi subjugat de barbari, asuprit de toată lumea"*[100], din formularea lui Papiu, şi ideea, puternic lansată la 1848, că *„totul se conjurase în contra acestei naţiuni"*.[101]

Cea de-a doua trăsătură a respectivei alianţe este dată de caracterul ei secret. Coaliţia duşmanilor noştri se constituie de fapt într-o conspiraţie, care îşi ţese intrigile sale în mod tenebros, uzînd de mijloace oculte. Pe de o parte, tema misterului care acoperă atari maşinaţii politice reprezenta o moştenire a secolului al XVIII-lea. Acesta lansase teoria complotului care ar fi răsturnat monarhia franceză sub forma deghizată a Revoluţiei[102], şi cunoscuse practica francmasoneriei, foarte prezentă şi în atmosfera Vienei iosefine.

---

[96] Manifestată cel puţin pînă la segregarea parohiilor româneşti ce vor fi alipite episcopiei de Oradea sub păstorirea lui Samuil Vulcan şi pînă la extinderea definitivă a jurisdicţiei greco-catolice româneşti în Maramureş (vezi bibliografia problemei la **3:Ghitta 1994**).

[97] De pildă conflictul românilor cu „grecii" la Pesta sau la Braşov.

[98] Care la alt etaj al imaginii de sine sînt încorporaţi total identităţii naţionale.

[99] Vezi **1.9:Bodea 1943**, pp. 329, 341, 366 etc.

[100] **1.5:Paplu Ilarian 1852(II)**, pp. XCIX-C.

[101] **1.7:*Petiţie ianuarie 1850***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 642. August Treboniu Laurian scrie şi el că *„noi sîntem înconjuraţi de nişte oameni care deloc nu ne voiesc binele, nici ni l-au voit vreodată"*; vezi A.T.L., „Documente istorice despre starea politică şi religioasă a românilor din Transilvania", în **1.2:*Magazin***, III, 1846, p. 95.

[102] Vezi, de pildă, celebra lucrare a abatelui Barruel (**1.4:Barruel 1803**) sau capitolul dedicat teoriei complotului (cu bibliografie) în sinteza **3:Godechot 1963**.

Pe de altă parte, secolul al XIX-lea aduce noi elemente de natură să fortifice ideea conspiraţiei: în primul rînd, activitatea societăţilor opoziţioniste secrete şi mentalitatea conspirativă asociată lor[103], în al doilea rînd, perfecţionarea poliţiilor secrete ale regimurilor autoritare din epoca Restauraţiei, menite să contracareze cu aceleaşi metode acţiunile contestatare subversive; aparatul poliţienesc al lui Metternich reprezenta o vie ilustrare a acestei realităţi.

În consecinţă, şi planurile ascunse ale conspiraţiei împotriva românilor nu vor putea fi ţesute decît în asemenea cabinete oculte, în acele *„cancelarii ale Ungariei şi Transilvaniei"* de care amintise şi Budai-Deleanu.[104] Complotul respectiv se identifică tot mai mult cu înalta şi tenebroasa politică a celor mari (a Vienei, în cazul de faţă), care hotărăsc soarta popoarelor în dispreţul total al intereselor acestora. Instrumentele potrivite pentru traducerea în viaţă a respectivelor planuri sînt tot atît de misterioase şi impure: iezuiţi, francmasoni, evrei, poliţie secretă, străini, în general, sub raport etnic şi religios, alături de acoliţii lor recrutaţi chiar din rîndurile noastre conturînd acea binecunoscută faună stereotipizată a agenţilor necuraţi ai Răului.[105]

O asemenea imagine a conspiraţiei universale anti-româneşti, care pare atît de modernă încît aminteşte mai curînd de „agenturili" anului 1989 şi de „războiul împotriva poporului român"[106], este extrem de bine conturată în scrierile lui Moise Nicoară din

---

[103] Vezi **3:Talmon 1968**, cap. „La politique du complot et de l'émeute".

[104] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, p. 186.

[105] Un alt actor imaginar al conjuraţiei anti-româneşti, prezenţă semnificativă în mitologia politică românească a epocii, este faimosul „om mascat", purtător de „ţundră sură" sau de „manta neagră", trimis în rîndurile noastre pentru a executa acţiuni diversioniste şi subversive, semnalat, de pildă, în timpul răscoalei lui Horea (vezi **3:Prodan 1979**, pp. 666–667, 703–706 ş.a.; obstinaţia, fără îndoială, puţin subiectivă, cu care neagă Prodan orice posibilitate de existenţă reală a lui Salis, a „omului cu chivără roşie", a implicării francmasoneriei etc., nu face decît să evidenţieze şi mai puternic existenţa teoriei complotului în cazul răscoalei, cel puţin ca „realitate" de natură imaginară); în aceeaşi costumaţie disimulantă va apărea respectivul personaj, în calitate de atentator la viaţa lui Bărnuţiu, şi cu ocazia conflictului lemenian, la 1843 vezi **1.1:Pop 1843**, precum şi **3:Suciu 1938a**, **3:Suciu 1938b**, **1.1:Suciu 1938**.

[106] Sintagmă acreditată la începutul anilor '90 în lucrările cu mare succes de public ale lui Dan Zamfirescu sau Pavel Coruţ.

anii 1815–1819, ocazionate de acţiunea pentru impunerea unui episcop român la Arad.[107]

Desigur, în cazul lui Nicoară, expresivitatea cu care acesta dă glas motivului complotului universal se leagă şi de profilul său psihologic, de imaginaţia sa exaltată, socotită uneori (cel puţin de către adversari) de-a dreptul patologică. Dar, în egală măsură, lucrurile se pot explica şi prin acţiunea unei mentalităţi generale de cea mai pură factură romantică, pe ale cărei coordonate cazul răzvrătitului arădan pare mai curînd unul tipic, şi nu expresia unui temperament individual singular. Mania persecuţiei, de care este absolut limpede că suferea Nicoară, extrapolînd numeroasele adversităţi pe care le suferă pe plan personal la scara întregii sale naţiuni reprezenta o maladie extrem de răspîndită în imaginarul social al epocii romantice, aşa cum au pus-o în evidenţă cercetări pertinente.[108]

Componenţa universală, modul diversionist şi secret de acţiune, precum şi agenţii executanţi ai conspiraţiei împotriva românilor respectiv toate elementele principale ale clişeului sînt admirabil puse în evidenţă de către Nicoară, gestul său avînd şi menirea de a dezvălui, a deconspira, a proiecta dintr-o dată un fascicul orbitor de lumină asupra tainicului şi odiosului complot.

„Multe se şoptesc rumânilor la ureche şi în multe chipuri se aţîţă ei pe sub mînă, se scrie în memoriul destinat împăratului din 15 august 1819, *aci prin poliţie şi ramii ei care se întind pe ascuns între toate neamurile şi legile şi între* [toate] *sorţile şi clasele de oameni, aci prin fînţari, aci prin sîrbi, aci prin unguri, care voiesc binele patriei, alţii care voiesc răzvrătire şi răscoală, aci prin rumânii uniţi, aci prin luterani, aci prin calvini, aci prin popistaşi şi ce să grăiesc de jidovi?, aci prin muieri îndemnate şi învăţate în toate blăstămăţiile, aci prin varmegii* [= comitate, oficialităţile comitatelor] *şi alţi diregători de tisturi suptrînduiţi care au ceva amestecare cu rumânii, şi aşa mai departe fără capăt."*[109] Toţi sînt împotriva românilor, de la catolici pînă la israeliţi, şi chiar dacă alăturarea unor asemenea elemente nu

---

[107] **1.9:Bodea 1943**, *passim*.

[108] Vezi analiza făcută de Sorin Antohi în cazul lui Ion Heliade Rădulescu, **3:Antohi 1994**, p. 32.

[109] **1.7:*Recurs august 1819***, în **1.9:Bodea 1943**, p. 329.

are aparent nici o logică, ea se explică de fapt prin legăturile subterane ale conspirației care îi unește deopotrivă în spatele planului ocult menit să ne distrugă.

Ce metode folosesc acești inamici, care deși sînt nenumărați, acționează întotdeauna numai acoperit și din umbră? *„Întîi afîță, prin multe iscudite mijlociri, în ei* [în români] *pizma, mînia, răpștirea* [= silnicia], *prejudecările, frica de vreun rău, nădejdea de vreun folos, de vreun cîștig de mărire și înălțare prin diregătorii și altele nespuse, după mintea, firea și stările fițeșcui, tot insului arătîndu-i-se prin închipuire vreun bine, vreo privire și vreo scăpare de rău. Ca așa să se aducă în mișcare și neodihnă, cît din urmă, apoi ca și cum din sine însuși, la cel mai mic prilej într-adins să se nască și să se pună în turburare, răzvrătire și zarvă."*[110] Pe urmă, speculînd climatul unor atari conflicte și agitații instrumentate în rîndurile românilor și sîrbilor ortodocși, Viena, pe de o parte, administrația locumtenențială și comitatensă, pe de altă parte, vor putea să treacă la executarea planurilor lor de prozelitism catolic și deznaționalizare a românilor.[111]

Scenariul agenților sîrbi și maghiari diseminați de data aceasta mai ales la Arad (și nu la Timișoara, ca în 1989!), în orice caz în aceste părți vestice mai labile prin caracterul lor cosmopolit și învecinarea cu străinătatea, cu scopul de a provoca tulburări pentru ca pe fondul respectivei diversiuni să acționeze din umbră în vederea compromiterii intereselor vitale ale românilor reprezintă, după cum se poate vedea, o poveste cu o lungă istorie în imaginarul politic românesc. Recurența (oricum surprinzătoare) a unor asemenea elemente se poate însă foarte bine explica, dincolo de anumite coincidențe, tocmai prin mecanismele imaginare ale teoriei complotului, care, în cazul în care clișeul și obsesiile sale se perpetuează, reproduce, cu materialele oferite de noua epocă istorică, aceeași schemă generală a unui venerabil stereotip.

Deosebit de semnificativ pentru puterea imensă a complotului în viziunea lui Nicoară este faptul că însuși împăratul se află în fruntea acestuia, împărat care, după cum am văzut, va fi în general disculpat chiar și după marea dezamăgire a revoluției de la 1848. Se punctează astfel unul din rarele accente de anti-dinasti-

[110] *Ibidem*.

[111] *Ibidem*, pp. 329 sqq.

cism românesc ale epocii, explicabil tocmai prin amploarea pe care o ia teoria complotului la Nicoară: *„că M. Ta eşti capul şi diregătorul ascuns al soţietăţii şi legii acei necunoscute şi că toate ce se fac, se fac cu ştirea şi voia M. Tale, ca aşa să poţi strica şi face nimica toate legile şi poruncile care stăpînesc ţara şi care din zi în zi faci* [...] *Pentru acele soţietăţi şi pentru ajutorul lor M. Ta faci cea mai mare tiranie şi nedreptate şi laşi ca şi prin cei suptrînduiţi încă să facă, căutînd pricină sau chip de pricină în legi numai ca să poţi chinui şi goni pe unul ca acela care nu va să intre în liga adică ortăcia cea nelegiuită."*[112]

Tot în spiritul teoriei conspiraţiei universale este şi faptul că tenebroasa organizaţie este şi trebuie să rămînă secretă, nedefinită, ascunsă sub vălul unei imprecizii nebuloase, pe care nici măcar adversarul ei, Nicoară, nu ţine sau nu îndrăzneşte să-l smulgă întru totul. Cu toate că, după cum arătam, denunţă viguros în faţa publicului neavizat pericolul pe care îl reprezintă complotul, nu doreşte totuşi nici el să pătrundă pînă în inima acestuia, temîndu-se parcă de faptul că simpla pronunţare a maleficului nume, în general, *cunoaşterea* şi contactul cu Răul absolut, dezvăluit în toată hidoşenia sa, pot să corupă sau să fie fatale pentru un spirit onest: *„Eu nu ştiu, dară nici nu voi să ştiu, care este stăpînirea aceea ascunsă în împărăţie, şi cum se numeşte, care este soţietatea aceea tăinuită şi pitită şi ce este scopul şi sfîrşitul ei. Sînt aceia tainici sau tăinuitori fraimaueri sau zidari de slobozenie, sînt catolici, sînt care vreau să facă slobozenie de obşte prin revoluţie sau rebelie şi să facă vreo lege (religie) nouă într-ascuns, şi care prin unele ca acestea vreau să facă o împărăţie universală, adică de obşte;* [...] *Eu nu voi să cercetez scopul puterii sau soţietăţii aceea ascunsă"* îşi încheie Nicoară traducerea românească a recursului său din 1819 destinat împăratului.[113]

Vedem şi aici aceeaşi juxtapunere deconcertantă a unor elemente adeseori contradictorii: catolici ultramontani[114] şi liber-cu-

---

[112] *Ibidem*, p. 348.

[113] *Ibidem*.

[114] Despre acţiunea ocultă a iezuiţilor vorbise şi Samuil Micu la timpul său; ei sînt cei care *„au aţîţat pe locuitorii celorlalte naţiuni împotriva episcopului"* Inochentie şi a tendinţelor româneşti de emancipare (**1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 6–7), acţionînd deci în aceeaşi calitate de agenţi ai conspiraţiei universale. Aceeaşi aversiune faţă de ultramontanism o regăsim la

getători francmasoni, iacobini egalitariști și partizani ai imperiului universal după modelul lui Bonaparte. Nimic nu trebuia să fie clar precizat, cu excepția faptului că este vorba de niște organizații cu scopuri misterioase, suprapuse de regulă, pentru a le mări coeficientul de periculozitate, peste clișeele politice negative confecționate în Europa Centrală împotriva Revoluției franceze și a Imperiului napoleonian.

Un alt aspect deosebit de interesant al motivului conspirației universale în viziunea lui Moise Nicoară privește componenta feminină a complotului, complexele și alteritatea sexuală pe care acesta le presupune. Într-o scrisoare trimisă protopopului din Chișineul de Criș, Theodor Popovici, pe care îl consideră vîndut și racolat în rîndurile conjurației anti-românești, Nicoară îi vituperează pe membrii conspirației în felul următor: *„Acuma puteți fi nu țînțari și uniți, ci popistași. Ți-ai întărit legea cea diavolească și a curviei. Sînteți destui acuma și destul de întemeiați ca să nu mai rămînă casă curată, fecioară fără prihană și casă fără spurcare de sînge cum a fost a ta."*[115] Acuzațiile sexuale vizează aici fața întunecată a complotului, care corupe și murdărește tot ceea ce atinge, profanînd curățenia și nevinovăția asociate Binelui.

Printre agenții perfizi ai Răului se insinuează însă și *femeia*, în prelungirea mentalității medievale care o privește adeseori cu teamă și neîncredere, ca unealtă a Diavolului și a spiritelor malefice.[116] Am văzut anterior cum printre agenții executanți ai conspirației universale se inserează, alături de străinii rău-voitori, și *„mulieri îndemnate și învățate în toate blăstămățiile"*[117], după cum în altă parte, aceeași periculoasă femeie apare ca unul dintre mijloacele prin care conjurația corupe și atrage de partea ei spiritele labile; trădarea și racolarea au ca mobiluri *„iubirea de*

Petru Maior (de exemplu în *Procanon*, vezi **1.9:Maior P. 1894**) sau mai tîrziu la Bărnuțiu, de pildă în *Discursul* de la Blaj (**1.9:*Documente 1848 Transilvania* 1977–1988**, IV, p. 11). Toate aceste atitudini erau un reflex al raționalismului iosefin, potrivnic iezuiților și „întunericului" care se asociază acestor organizații oculte. Vezi și **3:Teodor 1984**, pp. 83–98: „Ecouri janseniste și galicane în cultura românească".

[115] Moise Nicoară către Theodor Popovici, scrisoare din 1 sept. 1819, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 352.

[116] Vezi **3:Delumeau 1986**, II, pp. 193–262; **3:Duby 1992**, pp. 8–136.

[117] **1.7:*Recurs august 1819***, în **1.9:Bodea 1943**, p. 329.

argint, lăcomia, au vîlfa, lauda, cinstea, au cîştigul şi folosul, au frica şi amăgirea, au necazul, au iubirea de a vieţui mai bine şi fără grijă, au dragostea de partea femeiască"[118], ilustrîndu-se astfel motivul binecunoscut al ispitirii feminine care îl conduce pe bărbat în braţele păcatului.

La Moise Nicoară, tema femeii ca agent al răului şi al conspiraţiei universale se asociază şi cu poziţia pe care aceasta o ocupă ca instrument privilegiat al deznaţionalizării. După cum vom vedea mai pe larg în altă parte[119], căsătoria mixtă, ca modalitate de asimilare etnică şi religioasă a românilor, se produce în viziunea lui Nicoară în primul rînd în varianta mariajului dintre un bărbat român şi o femeie străină, care îl va atrage pe acesta, în mod fatal, de partea duşmanilor naţiei sale.

Fără a intra aici în alte detalii, merită amintit faptul că asocierea misoginismului cu xenofobia şi obsesia încercuirii naţionale se poate explica extrem de convingător în cazul de faţă şi printr-o sumară psihanalizare, pe fundalul prezumabil al unei educaţii autoritare suferite în copilărie (la nivelul obişnuit al pedagogiei familiale a vremii), de natură să dezvolte o personalitate etnocentrică de tipul celei teoretizate de Theodor Adorno.[120] După ce micuţul Moise, în vîrstă de 11 ani, îşi va pierde mama, tatăl său se va recăsători cu o sîrboaică.[121] Resentimentele pe care le va nutri faţă de „măştihoaie" (mărturisite în însemnările sale autobiografice)[122] vor fi amplificate de alteritatea etnică, pentru ca mai tîrziu ele să se fixeze, în mod firesc, asupra străinilor şi a instrumentului insidios prin care aceştia ne pătrund în intimitate, femeia. Complexul va acţiona apoi în cele mai neaşteptate direcţii, generînd o adevărată manie a persecuţiei, ca în cazul acuzelor violente pe care Nicoară le va aduce inclusiv tatălui său atunci cînd se vede părăsit de toţi în singulara sa acţiune politico-naţională.[123]

---

[118] **1.9:Bodea 1943**, p. 372.

[119] Vezi *infra*, § „Rezistenţa la deznaţionalizare".

[120] **3:Adorno 1950**. Pentru motivaţiile de natură individuală ale comportamentului etnocentric, ale prejudecăţii şi discriminării, vezi **3:Simpson, Yinger 1985**, pp. 71–90 şi **3:Moscovici 1990**, pp. 453–461.

[121] **1.9:Bodea 1943**, pp. 16–18.

[122] *Ibidem*, pp. 17–18; cf. **1.9:Bodea 1937**.

[123] **1.9:Bodea 1943**, p. 294.

Era o reactualizare, poate chiar conştientizată ca atare de către subiectul ei, a abandonării sale din copilărie în braţele vitrege ale străinilor, ca şi a trădării de care tatăl său se făcea vinovat, atît în dauna propriului fiu, cît şi a neamului din care face parte; acest ultim element poate explica într-un mod extrem de concludent şi totala identificare pe care Nicoară o va opera mai tîrziu între destinul său personal şi cauza naţională.

Dar dincolo de asemenea date individuale şi subiective, se poate aprecia că modul de gîndire al lui Nicoară era cît se poate de reprezentativ pentru conştiinţa publică şi imaginarul politic de ansamblu al colectivităţii româneşti ardelene. Ca de obicei cînd este folosită cu măsură, psihanaliza aplicată la un caz istoric oferă mai mult o metaforă, un *analogon* al unei realităţi sociale la o scară vastă[124], pentru că de fapt o întreagă societate, subiect al unor profunde complexe şi psihoze colective, merita să fie psihanalizată în tentativa de a-i explica obsesiile care o bîntuiau.[125]

7. Sîntem de rîsul străinilor...

Un aspect deosebit de neplăcut al percepţiei de sine, generat de imaginile critice ale străinilor, este reprezentat de sentimentul dureros că sîntem (sau putem fi, în orice moment) obiect de batjocură în ochii celuilalt.[126] Fără îndoială că acest lucru lezează extrem de puternic orgoliul naţional şi dezvoltă o combativitate veşnic trează a discursului despre identitatea naţională, o hipertrofiere a unei sensibilităţi profund ultragiate, care se aşteaptă în orice moment, cu degetul pe trăgaci, să fie călcată din nou în picioare.

Ilustrările acestui motiv pun în evidenţă o teamă permanentă faţă de pericolul batjocurii străinilor. Cînd reghinenii greco-ca-

---

[124] Pentru problematica psiho-istoriei vezi **3:Szaluta 1987**.

[125] Pentru prevenirea „medicalizării" excesive a explicării fenomenelor sociale vezi **3:Antohi 1994**, pp. 234–236, 283–284.

[126] Vezi, pe larg (cu bibliografie), pentru *teoria stigmatului*, aplicată cazului identităţii naţionale româneşti, *ibidem*, pp. 224–239; din perspectiva acestei teorii, auto-imaginea evocată în paragraful de faţă nu reprezintă decît una dintre trăsăturile tipice de comportament ale stigmatizatului, atît în varianta stigmatului individual, cît şi a celui colectiv, „etnic" sau „tribal".

tolici, mînaţi de un puternic zel comunitar etnico-religios, solicită în 1804 să li se facă parohie cu toate că nu au reuşit încă să îşi ridice o biserică, episcopul Bob, moderat ca întotdeauna, îi îndeamnă să renunţe la revendicarea lor, pentru *„ca să nu ne rîdă alţii şi pe noi să ne judece a nu şti canoanele"*.[127] Dincolo de nerespectarea unor norme legale în vigoare, argumentul cel mai convingător pentru respingerea iniţiativei respective nu putea fi decît nesuferitul rîs al străinilor.[128]

Într-un mod similar reacţionează şi George Crişan, administratorul protopopiatului Pogăceaua, la 1842. Raportîndu-i episcopului Lemeny despre gravele nereguli şi abuzuri de care se făcuse vinovat Ioan Pop, parohul din Budiul de Cîmpie[129], protopopul crede că ar fi necesară constituirea unei comisii oficiale de anchetă care să pună capăt abuzurilor, deşi, pe de altă parte, îşi mărturiseşte şi strîngerea de inimă pe care i-o provoacă această nouă „ruşinare" a noastră în faţa străinilor: *„Pentru domolirea acestui turburat popor* [e vorba de enoriaşii scandalizaţi ai popii Ioan], *foarte de lipsă fiind* ***mixta comissio*** [comisie mixtă, adică alcătuită atît din reprezentanţi ecleziastici, delegaţi ai episcopiei româneşti, cît şi civili, de la nivelul administraţiei comitatense],

---

[127] Episcopul Ioan Bob către credincioşii din Reghin, scrisoare din martie 1804, publicată în **1.6:Maior P. 1968**, p. 60.

[128] Aceeaşi idee o regăsim extrem de plastic formulată la 1803, în Moldova, într-o circulară prin care mitropolitul Veniamin Costache vituperează alcoolismul răspîndit în rîndurile preoţimii sale; patima cu pricina *„nu numai că strică şi pierde sufletul şi trupul, şi casa cu copiii îi pustieşte şi-i face de batjocura norodului, ci şi mare scandală se face nu numai la toată obştea creştinească şi la alte limbi străine, dar mai ales la jidovi, vrăjmaşii lui Hristos şi numelui creştinesc, rîs şi bucurie"* (vezi **1.9:Brătescu 1988**, pp. 108–109). Să ajungi de rîsul evreilor, într-o Moldovă care tocmai descoperea lozincile de mare viitor ale anti-semitismului, reprezenta, în opinia cancelariei mitropolitane, o formulă propagandistică de natură să zguduie şi cele mai nesimţitoare suflete preoţeşti alunecate pe panta pierzaniei.

[129] Preotul respectiv, tatăl lui Alexandru Papiu Ilarian şi viitor martir al cauzei naţionale, executat de autorităţile maghiare în timpul revoluţiei, se dovedise însă a fi pînă atunci, ca atîţia alţi confraţi de-ai săi din epocă, un personaj extrem de rapace şi întreprinzător, care îşi bătea jelerii şi îşi construise gospodăria personală din banii bisericii (vezi reclamaţia înaintată episcopiei din Blaj de către comunitatea greco-catolică din Budiul de Cîmpie la 1 iunie 1842: **1.1:*Reclamaţie* 1842**).

măcar cu greu este ca şi străinii să mai vadă slăbiciunile neamului nostru."[130]

Cu alte cuvinte, muşamalizarea întregii afaceri, practica obişnuită în asemenea cazuri îşi putea asocia ca o motivaţie credibilă tot această tristă necesitate a salvgardării pudorii naţionale, ameninţată mereu de ultragiul infamant al străinilor.

În acelaşi spirit scrie Dimitrie Iercovici la 1794, atunci cînd construieşte un portret foarte critic la adresa conaţionalilor săi; aspectul cel mai trist pe care îl generează această situaţie se leagă în primul rînd de ruşinea care va fi resimţită în faţa străinilor: *„Rogu-mă, ţie, cititorule cel bun şi înţelept, socoteşte şi judecă acum ce vor zice neamurile celelalte* [...] *de neamul nostru* [...] *O, jale! şi multă părere de rău, cînd va trebui să audă neamul românesc acestea din gurile altor neamuri."*[131]

„Sîntem de batjocura lumii!", exclamă şi Nicolae Maniu la 1843, exasperat de conflictele care macină Blajul lui Bărnuţiu şi Lemeny şi care ne vor transforma din nou, în opinia sa, în obiect al deriziunii vrăjmaşilor.[132] Iar în decembrie 1848, Comitetul naţional din Sibiu cere vicepreFectului Ştefan Moldovan să ia măsuri energice pentru protejarea preţioasei biblioteci a conţilor Kemény din Grind, devastată parţial de formaţiunile paramilitare româneşti, invocînd şi de această dată nu atît gravitatea faptului în sine, cît acelaşi argument copleşitor al ruşinii şi batjocurii care ne ameninţă în fiecare clipă faptele şi însăşi condiţia noastră: *„O asemenea nebăgare de seamă, cu ocaziunea fiinţei de faţă a unor pricepuţi şi preţuitori de literatură prefecţi au alţi oficiari, ne poate înfiera în ochii străinilor de barbari şi vandali, cu multă şi neştearsă ruşinare a poporului român şi a oficiarilor lui."*[133]

---

[130] George Crişan către episcopul Ioan Lemeny, scrisoare din 15 iun. 1842, **1.1:Crişan 1842**.

[131] **1.4:Iercovici 1794**: „Cătră cetitoriul"; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 190.

[132] Nicolae Maniu către George Bariţ, scrisoare din august 1843, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, III, p. 37. De „ocara" adusă „neamului" şi „clerului" de aceste dispute se plînge şi un combatant aflat de cealaltă parte a baricadei, canonicul Vasile Raţiu (vezi **1.1:Raţiu 1845**), sau protopopul Mediaşului, Constantin Alpini (**1.1:Alpini 1845**).

[133] Comitetul naţional către vicepreFectul Ştefan Moldovan, adresă oficială din 16 dec. 1848, publicată în **1.9:Bodea 1982**, II, pp. 1004–1005.

Dorinţa de eliberare de sub povara acestui stigmat şi a ameninţării sale permanente este bine pusă în evidenţă de locul pe care îl ocupă problema în discuţie în ansamblul revendicărilor politico-naţionale majore. Pretenţia ca *„numirile odioase şi pline de ocară: toleraţi, admişi, nesocotiţi între stări"* să fie definitiv îndepărtate este prima cerere a *Supplex*-ului din 1791[134] şi ea va traversa ca un laitmotiv ideologia românilor transilvăneni, pînă la *Discursul* lui Bărnuţiu. Liderul paşoptist va insista pe larg asupra ideii respective, citînd copios paragrafe întregi, redate în original ca într-un ritual masochist de exhibare a stigmatului care pe nedrept ne înfierează din odioasa formularistică a constituţionalismului medieval, ce ne fixează prin literă de lege în spaţiul batjocurii şi al ruşinii.[135]

La nivel psihologic, rîsul străinilor provoacă sentimente de durere şi tristeţe, resimţite cu atît mai intens cu cît batjocura nedreaptă vizează adeseori tocmai eforturile noastre de ridicare şi de exprimare fără complexe a propriei identităţi culturale. Aşa este cazul păţaniei elevilor de la Preparandia arădană, care, într-o duminică a anului 1816, sînt luaţi peste picior şi admonestaţi în plină catedrală de către arhimandritul Manuilovici, pentru că îndrăzneră să cînte *„Mărire, Doamne, Învierii Tale"*, în conformitate cu canonul din *Octoihul* românesc, în loc de *„Slavă, Doamne, Învierii Tale"*, aşa cum pretindea tradiţia slavizantă agreată de ierarhia ecleziastică sîrbească; într-o *Arătare* care urmărea să dea evenimentului proporţii, preparanzii îşi destăinuie simţămintele ultragiate: *„mai sus lăudatul domn înaintea a tot norodul în biserică* ***batjocorindu-ne*** [sublinierea autorilor], *au zis: «voi, Socrates», de două şi de trei ori, de carele cuvînt noi cu totul ne-am întristat, auzind de la aşa prea cinstită faţă, în loc de sfătuire şi îndreptare, batjocură, de care toţi cei ce au auzit s-au rîs"*.[136]

Acelaşi sentiment de jignire a demnităţii colective şi personale, care riscă să descurajeze entuziasmul nutrit de tinerii români pentru promovarea identităţii lor naţionale, este mărturisit la 1845 de către elevii de la Liceul piarist din Cluj, grupaţi în jurul revistei manuscrise *Diorile*, prin vocea lui Papiu Ilarian:

---

[134] **3:Prodan 1984**, pp. 478–479.

[135] **1.9:*Documente 1848 Transilvania* 1977-1988**, IV, pp. 5–7.

[136] **1.9:Bodea 1943**, p. 245.

„Singuri noi, fraților, încă dormim în somnul cel lung a netrezirii, și de vrem ca să facem, au zis că ne vor râde!" Dar Papiu are o fire de luptător, iar generația sa, care va face revoluția, este mult mai optimistă în privința viitorului națiunii decît timoraților lor antecesori de la începutul veacului, așa că fraza continuă, încercînd să pună între paranteze zeflemeaua răutăcioasă a adversarilor : *„Bine, să rîdă! Să vedem ce vor dobîndi cu aceea, dacă ei cu rîsul numai slăbiciunea și-o vor arăta".*[137]

Papiu încearcă astfel să găsească o soluție pentru eliberarea, la nivel simbolic, din capcana amenințării pe care o reprezenta batjocura celuilalt, prin convertirea respectivei obsesii în registrul unei alte teme de succes a imaginii de sine: ambiția de a dovedi străinilor că noi nu sîntem așa cum ne etichetează ei, că și condiția noastră se situează la nivelul onorabil al celorlalți. Printr-o asemenea demonstrație îi vom lăsa fără replică, le vom dezarma tendințele de batjocură și de calomniere, vom reuși chiar, în ultimă instanță, după cum crede cu optimism Papiu, să dezamorsăm definitiv conflictul și ostilitatea: *„Haideți să arătăm pizmuitorilor noștri că și noi încă sîntem din acei fii ai pămîntului care adorăm știința, artele, măestriile* [...] *Apoi atunci să văd eu cum va mai îndrăzni a rosti cuvinte de ocară asupra românilor? Îți vedea că toți vor cerca atunci a da mînă de pace eternă cu românul."*[138]

Era expresia unei credințe uriașe în faptul că suferințele noastre se datorează unei imagini deformate a străinătății, care atunci cînd va dispărea, va determina instantaneu o miraculoasă transformare în bine a realității.[139]

8. ...dar le vom arăta noi pînă la urmă

Chiar dacă la prima vedere pare o tendință mai practică și mai realistă, ideea de a dezminți calomniile străinilor prin fapte

---

[137] Al. Papiu Ilarian, „Niscai preliminarii la *Diorile pentru minte și inimă*", în *Diorile pentru minte și inimă* (revistă manuscrisă, Cluj), 1845, nr. 1, *apud* **1.9:Papiu Ilarian 1981**, p. 45.

[138] *Ibidem*, p. 46.

[139] Despre rolul acestei credințe în conduita clasei politice românești din anii '90 s-ar putea scrie, fără îndoială, pagini cu mult mai interesante.

care să le dovedească acestora contrariul se înscrie tot în procesul de afirmare concurenţială, prin raportare la o referinţă externă, configurînd mai mult o atitudine polemică, distructivă, îndreptată spre celălalt, decît una constructivă, aplecată prioritar spre propria realitate. Cărturarii ardeleni cred că îşi legitimează mult mai convingător creaţia intelectuală, eforturile de propăşire şi luminare a naţiei, dacă spun că acestea nu reprezintă un scop în sine, ci au în primul rînd rolul de a ne ridica la nivelul celorlalţi, de a le demonstra acestora (şi nouă înşine) că şi noi sîntem egalii lor.

Este ideea pe care o punea în evidenţă Dimitrie Ţichindeal, cu ocazia unui eveniment dătător de mari speranţe cum era deschiderea Preparandiei arădane: *„Vezi, aşa, române frate,/Mîncă şi de aste bucate,/De care şi alte noroade s-au săturat/Şi tare s-au luminat./Duhul lui Dumnezeu să învie în voi,/Să vadă şi alte noroade că Dumnezeu e cu noi"*.[140] Iar Budai-Deleanu, în *Ţiganiada*, îl face pe Vlad-vodă să ceară ţigănimii (care figurează şi aici, ca în atîtea alte rînduri, ca un *alter-ego* al românilor[141]) *„ca odată să se ridice/Şi neamul tău dintru mişelie,/De rîsul altor să nu mai fie!"*[142]

Relevante în acest sens sînt şi motivaţiile pe care şi le asumă intelectualii epocii atunci cînd îşi justifică iniţiativele ştiinţifice sau literare. Samuil Micu, în *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, afirmă: *„urît lucru iaste rumânului să nu ştie istoria neamului său, că vedem cum toate neamurile au scris lucrurile mai marilor săi"*[143], după cum Budai-Deleanu, în prefaţa la *Lexicon românesc-nemţesc*, îşi susţine întreprinderea în acelaşi spirit concurenţial: *„văzînd că toate neamurile Europei au demult acum lexicoanele sale, numai la neamul nostru lipseşte o carte ce se poate zice spiţa cea de întîi a culturii, mă simţeam răpit cu totul spre acest scopos înalt"*.[144]

La fel argumentează şi Petru Maior necesitatea scrierii unei istorii bisericeşti în cultura română: *„Mă durea inima că mai*

---

[140] **1.9:Bodea 1943**, p. 58.
[141] Vezi *infra*, § „Românii ca ţiganii".
[142] **1.8:Budai-Deleanu 1974–1975**, I, p. 37.
[143] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 223.
[144] *Ibidem*, II, p. 368.

toate neamurile cele cîtuşi de cît polite, începutul, creşterea, schimbările şi celelalte ale bisericilor sale, prin necurmata nevoinţă a celor învăţaţi ai săi le au scoase dintru întuneric la lumină şi prin dărnicia celor avuţi date la tipar, iară beserica românilor, măcar că aceştia, precum cu viţa decît toate neamurile sînt mai strălucitori, aşa şi cu vechimea cuceriei creştineşti nu de multe ghinte întrecuţi, iaste lipsită de această prea aleasă înfrumseţare."[145]

Maior introduce astfel şi ideea răsturnării unui clasament care ne falsifică adevărata condiţie. În loc de a fi plasaţi în postura de codaşi, ca urmare a faptului că sîntem singurii care nu beneficiem la ora actuală de anumite realizări culturale, noi trebuie de fapt să fim consideraţi printre primii, datorită originii ilustre şi vechimii respectabile. Atunci şi lipsurile semnalate ale prezentului nu vor mai apărea decît ca simple accidente nesemnificative ale istoriei, şi nu ca nişte tare strîns asociate condiţiei şi imaginii noastre reale.

În plus, în spiritul său obişnuit, Maior va adăuga motivaţiilor sale concurenţiale şi o notă polemică mai apăsată: *„Cu arsă sete dorea toţi românii, împreună cu mine, ca să vadă vreo istoriuţă şi în partea lor, după atîtea hule de la cei străini asupra românilor vărsate."*[146]

Această modalitate de raportare la propria creaţie intelectuală, lansată de către Şcoala Ardeleană, va fi canonizată la nivelul unui veritabil stereotip, instalat confortabil în prefeţele, introducerile şi dedicaţiile întregii producţii de carte din deceniile premergătoare revoluţiei.[147] El nu putea să lipsească nici măcar din prezentarea unei cărţi cum era traducerea celor *O mie şi una de nopţi*, realizată în 1836 de către Ioan Barac, în a cărei prefaţă Rudolf Orghidan dezvăluie mobilurile sprijinului său financiar: *„Văzînd cum că naţiile cele luminate se silesc a scrie cărţi şi a le tipări, ca să-şi îmbogăţească bibliotecile necontenit, mi s-a deschis inima şi judecarea"* şi, trebuie să adăugăm, mai ales punga bogatului Maecena braşovean.[148] Iar Barac, la rîndul său, teore-

---

[145] *Ibidem*, II, p. 165.

[146] *Ibidem*, II, p. 240.

[147] Situaţia se poate urmări cu uşurinţă pînă la 1830 cu ajutorul *BRV* (**1.9:*BRV* 1903–1944**, vol. II–IV).

[148] Rudolf Orghidan, „Către cititori", cuvînt introductiv la **1.5:Barac 1836**; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 742. În spiritul acestei tradiţii naţionale,

tizează pe urmele celui care l-a finanţat: *„De la atîtea neamuri să ia pildă şi naţia noastră cea română a citi cărţile ce se străduiesc mulţi a scoate la lumină şi în tipar şi în limba noastră cea naţională, urmînd tuturor naţiilor care îşi adună în bibliotecile sale de tot felul de cărţi."*[149]

În acest spirit, orice realizare culturală primeşte rolul de a le arăta străinilor că şi noi putem înfăptui lucruri la acelaşi nivel, valoarea producţiilor respective fiind de fapt estimată tocmai din perspectiva cantităţii de mîndrie pe care ne-o furnizează, precum şi a echivalenţei simbolice, de statut, pe care o instituie între noi şi ceilalţi. *„Foarte mult preţuim acea gazetă a dumneavoastră"*, îi scriu redactorului Bariţ, în 1847, elevii români de la colegiul reformat din Tîrgu Mureş, *„şi ne fălim cu ea înaintea ungurilor. Cînd ne văd ei citindu-l publice şi ne întreabă Mi az a' Gazeta* [= ce e aceea „Gazeta"], *noi cu fală zicem că «Gazeta» e togma aceea la noi care-i la ei «Híradó»."*[150]

Revoluţia, cu accentul pe care îl pune pe acţiunea politică în dauna celei culturale, va ambiţiona să transfere această tendinţă de egalizare a statutului nostru simbolic, în raport cu celelalte naţiuni, din zona creaţiei intelectuale în cea a comportamentului civic şi politic al întregului popor. Din acest punct de vedere, decisiv pentru invalidarea defăimărilor cu care ne-au batjocorit străinii, noi vom reuşi să demonstrăm nu numai că sîntem tot atît de înzestraţi ca adversarii noştri (spun românii din epocă), dar chiar că îi vom depăşi de acum înainte; aceasta pentru că revoluţia, prin descătuşarea pe care a produs-o, ne-a pus în lumină adevărata valoare, ascunsă pînă acum de vălul deformant al calomniilor duşmane.

---

tendinţa de a instrumenta creaţia ştiinţifică în scopul propagandei în străinătate se manifestă şi astăzi în rîndul cercurilor oficiale, după cum există şi intelectuali pe care îi mai inspiră, în lipsa unei alte muze, raţiunile polemicii cu motivaţie extra-culturală.

[149] **1.5:Barac 1836**, p. IV; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 743.

[150] Studenţii juriști de la Colegiul reformat din Tg. Mureş către George Bariţ, 19 ian. 1847, scrisoare publicată în **1.9:Bodea 1982**, I, p. 321; elementul de referinţă străin invocat aici era gazeta clujeană *Erdélyi Híradó* („Vestitorul ardelean").

„Ungurii — scrie Papiu în *Istoria* sa — *zic că voi, românii, sînteţi o gloată de oameni necultivaţi, barbari, care se* [= dacă] *vă veţi aduna la un loc, nu veţi face alta decît turburări şi veţi arunca peste toată ţara flacăra celei mai sîngeroase catastrofe. Veniţi, dară, români, mic cu mare, români din toată Ţara Ardealului, alergaţi la Blaj şi să arătăm duşmanilor noştri e la toată lumea cum că românii, deşi cei mai asupriţi e mai calomniaţi, ei însă sînt cel mai cult popor al ţării* [...]*; să arătăm cum că cu seriozitatea adunării noastre, cu dreptatea e maturitatea concluziilor noastre nu va putea sta faţă nici o adunare e nici o concluzie din cîte adunări au ţinut ungurii cu celelalte naţiuni din seclul 15 încoace.*"[151]

Organul naţional din 12 mai 1848 (reprodus mai tîrziu în aceeaşi *Istorie* a lui Papiu) exclama în mod entuziast: *„Ascultaţi, popoarele Transilvaniei, luaţi exemplu de la acest popor dispreţuit şi învăţaţi de la dînsul ce este ascultarea, pacea, ordul bun şi respectarea persoanelor şi a proprietăţii*"[152], iar Papiu completa în altă parte aceeaşi imagine superlativă a adunării *„care risipi deodată înrădăcinatele prejudeţe ale vecinilor despre caracterul românilor*"[153]: *„Gravitatea purtării românilor, pe care ungurii e saşii aveau neruşinarea a-i calomnia în tot chipul, stoarse admirarea străinilor. Ei prognostica atunci poporului român un venitoriu mare, ungurii e saşii rămaseră uimiţi* [...]*, iară atunci nu din amoare, ci din constrîngere morală declarau ungurii şi saşii în public în 15 mai că poporul român e cult, că poporul român e demn de libertate.*"[154]

Percepţia de sine a românilor ardeleni reuşea astfel performanţa de a transforma, în retortele ei imaginare, batjocura şi dispreţul, profesate de către naţiunile concurente în dauna celui mai urgisit dintre popoarele Transilvaniei, într-o admiraţie la fel de exagerată a aceloraşi faţă de „cel mai cult popor al ţării" şi faţă de destinul său exemplar.

---

[151] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 200–201.

[152] Timotei Cipariu, „Adunarea naţională. Blaj 15, 16, 17 mai", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 1, p. 4; **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. 256; **1.9:Bodea 1982**, I, p. 492.

[153] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. 255.

[154] *Ibidem*, p. 238.

9. Consideraţii de imagologie comparată la românii ardeleni acum o sută cincizeci de ani

Urmărind pînă aici relaţia dintre imaginea de sine românească şi imaginile celorlalţi, nu am putut sesiza, în general, decît o perspectivă profund etnocentrică, de altfel cît se poate de normală pentru epoca şi zona respectivă, marcate de geneza şi ascensiunea naţionalismelor. Chiar şi tentativele de evadare din spaţiul terifiant al ameninţării şi ostilităţii celuilalt, pe care le-am văzut schiţate puţin mai sus, nu reprezentau decît compensări şi defulări imaginare ale vechilor obsesii, generate de aceeaşi percepţie distorsionată de etnocentrism a raporturilor dintre noi şi cei care ne înconjoară.

În pofida acestui climat general, există totuşi unele elemente de natură să mai relativizeze din cînd în cînd respectiva percepţie, să arunce o umbră de îndoială, printr-o contextualizare raţională în rîndurile celorlalţi, asupra unicităţii condiţiei noastre urgisite, asupra faptului că sîntem „cei mai" calomniaţi şi „cei mai" invidiaţi, că toată lumea are ceva de împărţit cu noi, în mod special, în virtutea unui adevărat stigmat şi a unei ostilităţi inexplicabile. Consideraţiile timide de imagologie comparată prezente la intelectualii ardeleni ai vremii tind să sugereze, de regulă în mod involuntar, fără a contesta zgomotos aşa cum o fac polemicile violente, că şi românii sînt în fond un popor la fel ca toate celelalte, că imaginile şi atitudinile străinilor faţă de noi nu sînt nici mai bune, nici mai rele decît pot să fie în general asemenea percepţii şi comportamente, că la baza oricărei imagini, dincolo de ostilităţi şi interese oculte, stă o anumită realitate, care trebuie luată în mod prioritar în considerare în cazul unei judecăţi de ansamblu cu valoare practică sau identitară. Lecţia alterităţii îi învaţă şi pe românii ardeleni că toate naţiunile se definesc unele faţă de celelalte (şi faţă de ele însele) prin stereotipuri şi imagini etnice deformante, care privilegiază diferenţe şi specificităţi imaginare, în dauna unei cunoaşteri transparente, de natură să relativizeze convingerea pe care o nutreşte fiecare că el este atît de unic şi de diferit pe cît a fost obişnuit să o creadă.[155]

---

[155] Modernitatea unor asemenea sugestii, desprinse din analiza textelor de epocă, reiese cu şi mai mare evidenţă în lumina faptului că ele nu au fost asimilate în mod convingător nici pînă astăzi în cultura română.

Deschiderea spre celălalt, inserarea noastră într-o suită comparativă fără asumarea unor complexe de inferioritate sau superioritate, precum şi punerea între paranteze a imaginilor etnice sînt cîteva elemente care au proprietatea de a dezamorsa vechea mentalitate şi ele pot fi întîlnite într-o anumită măsură la intelectualii ardeleni ai vremii.

Iosif Many, de pildă, va oferi în repetate rînduri *„înştiinţări descrietoare de maghiari"* în paginile gazetelor din Blaj şi Braşov[156], după cum va scrie despre români în gazetele maghiare din Cluj[157], arătînd că *„tocma de lipsă e a-i cunoaşte, de nu pentru altă pricină, cel puţin pentru vecinătate şi conlocuire"*[158]. George Bariţ vorbeşte de aceeaşi chestiune a lipsei de cunoaştere reală, care generează conflicte (*„Se duce minune ce rău ne cunoaştem noi unii pe alţii, chiar naţiile acestea ale Transilvaniei împreună locuitoare, una pe alta"*)[159] şi pune problema construirii unei scheme comparatiste eliberate de prejudecăţi, ca şi a relativizării imaginilor negative raportate la o lume a varietăţii şi diferenţelor: *„Pentru ce însă nu privim şi împrejur de noi şi mai departe, pentru ca, cum zice graful Széchenyi, să ne convingem că nici dracul nu e aşa negru, nici îngerii aşa albi cum îi credem noi, ci că drăculeţii (adică, cum s-ar părea, noi) sînt numai bruneţi, iar îngerii numai blondini. Să mergem cu ochii deschişi bine şi cu ei limpezi la Galiţia, Italia* [...], *la Portugalia, Spania, Irlanda, să studiem pe acele popoare şi să ne convingem uşor că toate popoarele patriei noastre, pe lîngă toate neajunsurile lor privite anumit din punctul moral şi religios, cu nimic nu stau mai jos decît acelea."*[160]

Un prim reper pentru ilustrarea unei firave modificări de perspectivă în acest sens îl oferă Ion Codru Drăguşanu. Întreg memorialul său de călătorie, loc privilegiat al cunoaşterii şi explorării atîtor realităţi diferite, e scris din punctul de vedere comparatist pe care îl mărturiseşte la un moment dat: *„În şirul epis-*

---

[156] Iosif Many, „Peşta şi maghiarii (estract după un publicist)", în **1.2:*Gazeta***, IX, 1846, nr. 51, pp. 203–204; nr. 52, pp. 207-208. Vezi Ioan Chindriş, studiul monografic „Iosif Many", în **1.6:*GBC* 1973–1993**, III, pp. 288–306.

[157] **3:Mitu M. 1992**.

[158] Iosif Many, *op. cit.* (nota 156), p. 208.

[159] **1.9:Bariţ 1962**, p. 61.

[160] *Ibidem*, pp. 98–99; **1.2:*Gazeta***, X, 1847, nr. 96, pp. 381–382.

tolelor mele ţi-am scris despre multe ţări şi naţiuni, asemănîndu-ne şi pe noi, românii, cînd mai bine, cînd mai rău, cînd cu naţiuni mai culte, cînd cu popoare mai barbare decît noi."[161] Ideea de a reflecta la propria condiţie prin raportare la celălalt pare la prima vedere apropiată de viziunea conflictuală tradiţională; dar nu este decît o aparenţă, pentru că la Codru Drăguşanu, ca şi la Bariţ, comparaţia e mult mai senină şi echilibrată, prin relativizarea pe care o oferă situarea noastră într-o poziţie oarecare, neutră, „de mijloc" (în timp ce auto-evaluările noastre caracteristice ne plasează fie pe primele, fie pe ultimele locuri), în ierarhia unei lumi complexe şi diferenţiate.

Ce-i drept, enumerarea stereotipurilor etnice pe care o întreprinde în altă parte, aproape toate negative, ba mai mult, avînd repercusiuni directe chiar asupra noastră, nu poate avea darul de a schimba viziunea etnocentrică, obsesia încercuirii şi a străinului rău-voitor: *„Aşa stăm, frate, anglul ne iubeşte ca să-i cumpărăm fabricatele, dîndu-i toţi gălbenaşii; muscalul, reînviat sub ţarismul atotputernic, ca să-i facem loc în Dacia Inferioară spre a păşi către vechiul Ţarigrad, unde cugetă a întemeia o turmă şi un păstor; germanul ar dori să-i dăm loc de colonie pretutindeni, cu privilegii geisaiane şi andreiane; ispanul, bine c-a decăzut, ne caută peste umăr, şi aşa oricăruia, pentru că nu poartă ca dînsul şaptesprezece nume de familie, nici are simţul sumeţiei ca ispanul* [...] *Nu e multă speranţă în italian, de nu cumva lui însuşi îi vine cineva în ajutor. Polonii, un popor cavaleresc, niciodată nu se vor ridica, însă nici prea merită, căci, ca şi maghiarii noştri, după musulmani sînt poporul cel mai egemonic din lume.*"[162]

---

[161] **1.9:Codru Drăguşanu 1980**, p. 225. Am preferat această ediţie, în cazul de faţă, pentru lectura mai fluidă pe care o permite, datorată modernizării ortografice şi, în unele cazuri, chiar lexicale.

[162] *Ibidem*, pp. 232–233; pp. 260–261 în ediţia Romul Munteanu (**1.9:Codru Drăguşanu 1956**). În ediţia Munteanu, din 1956, cenzorii au eliminat fraza privitoare la ruşi, iar în ediţia Albu, din 1980, păstrînd-o pe aceea, au scos în schimb pasajul care se referea la maghiari (oarecum surprinzător pentru naţionalismul epocii Ceauşescu; dar se vede că ipocrizia „solidarităţii popoarelor frăţeşti" mai funcţiona încă, aplicată însă selectiv, după cum bătea vîntul). Cercetătorul este nevoit astăzi să refacă textul din bucăţi, prin juxtapunere, sau să colaţioneze la fiecare pas cu celelalte ediţii: *princeps* (1865), Onciu (1910, 1923) sau Cioculescu (1942).

Însăşi aprecierea şi valorizarea naţiunilor respective se face aici în funcţie de atitudinea pe care ele o manifestă faţă de noi. Din această perspectivă, singurii care beneficiază de o percepţie favorabilă sînt francezii: *„O singură gintă în lume cere şi merită stima şi gratitudinea noastră. Aceasta este naţiunea franceză, care de o jumătate de secol îşi varsă sîngele şi-şi deşartă punga numai pentru umanitate şi care, oarecînd, nu şi le va cruţa nici pentru noi şi mîntuirea noastră."*[163]

De fapt, Codru Drăguşanu, în conformitate cu optica epocii sale, nu consideră aceste clişee drept imagini deformante, pe care percepţia noastră le atribuie în mod simplist unor realităţi mult mai complexe, ci crede sincer în adevărul şi în capacitatea lor de a descrie pertinent naţiunile respective.[164]

Există însă şi texte care manifestă un scepticism remarcabil faţă de valabilitatea stereotipurilor etnice. Gazeta *Amicul poporului*, care apare la Pesta în 1848 şi încearcă în permanenţă să cultive o atmosferă de deschidere şi toleranţă, conţine o serie de consideraţii semnificative în acest sens.

Pînă la desfiinţarea cenzurii impuse de regimul Metternich, se afirmă aici, românii (alături de celelalte popoare ale Ungariei) au fost ţinuţi în întuneric, nu au putut afla nimic real şi substanţial despre celelalte naţiuni sau despre *„cum cugetă şi alte naţii despre noi* [...] *Pînă acuma nu am ştiut alta despre naţiile străine decît că italianul joacă ursu, englezul face drumuri de fier, neamţu neîncetat ciocîrteşte cîte ceva, iară pe muscal şi pe turc i-am crezut de vrăjmaşi; însă nu am ştiut pricina că pentru ce, deoarece nici părinţii noştri nu au ştiut mai mult decît noi. Căci tirana ocîrmuire au fost închis calea învăţăturii."*[165] Sînt surprinse aici, într-un mod admirabil, cîteva dintre trăsăturile esenţiale ale fenomenului de stereotipaj: caracterul simplificator al clişeului, pus în evidenţă prin selectarea unor imagini ridicole, care demonstrează de fapt lipsa de consistenţă a acestor categorizări; sublinierea rolului decisiv pe care îl joacă lipsa de informaţie în generarea unor atitudini rigide, bazate pe prejudecăţi;

---

[163] *Ibidem* (ed. Albu, 1980), p. 233.

[164] Vezi una dintre cele mai complete colecţii de asemenea stereotipii naţionale la Hermann Keyserling, *Das Spektrum Europas*, 1928 (traducere românească: **2:Keyserling 1993**).

[165] **1.2:*Amicul***, I, 1848, nr. 11, col. 172.

mecanismul de transmitere culturală a stereotipurilor, în familie, de la o generaţie la alta, în absenţa unei informaţii mai ample cu privire la celălalt. Chiar şi animozităţile socotite cele mai periculoase din punctul de vedere al opţiunilor politice ale redacţiei, respectiv cele faţă de ruşi, trebuiau explicate în mod raţional, şi nu perpetuate prin cultivarea unor imagini ale adversarului, reproduse automat în virtutea moştenirii prejudecăţilor respective.

Era clar că o asemenea înţelegere nuanţată a mecanismelor de producere a imaginilor despre celălalt putea să aşeze într-o altă lumină şi problema relaţiei dintre imaginea noastră de sine, imaginile mai mult sau mai puţin calomnioase ale străinilor şi o realitate susceptibilă să ocupe, în aceste condiţii, o poziţie mai bună în raport cu presiunea acelor auto- şi hetero-percepţii hipertrofiate care se obstinaseră pînă atunci să o arunce în planul unui joc secund.

Aceeaşi poziţie neîncrezătoare faţă de stereotipurile naţionale o mărturiseşte, de data aceasta într-o splendidă formulă metaforică, de limpezimea unui cristal, o anecdotă tradusă din limba maghiară de către Iosif Many, publicată în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură*, sub titlul sugestiv de *Limba defăimătoare*.[166] Trebuie remarcat în acest punct faptul că atitudinile critice la adresa clişeelor etnice sînt promovate adeseori de către personaje extrem de deschise şi tolerante în direcţia maghiarilor, cum este cazul lui Many sau al lui Sigismund Pop, redactorul *Amicului poporului*.[167] Aceşti intelectuali, socotiţi în momente de criză drept renegaţi şi trădători de către români[168], cred că apropierea politică şi culturală, precum şi cunoaşterea reciprocă dintre cele două popoare reprezintă o cale adecvată de susţinere a intereselor propriului neam. Or, acţiunea lor în această direcţie fiind puternic stînjenită de imaginile negative şi de resentimentele pe care le nutresc românii faţă de maghiari (şi reciproc), ei se simt în mod firesc atraşi tocmai de către acele idei care subminează bazele teoretice generale ale stereotipiilor naţionale, şi ţin să le popularizeze, în consecinţă, în rîndurile conaţionalilor.

---

[166] A. Aur. [= Iosif Many], „Limba defăimătoare", în **1.2:*Foaie pentru minte***, III, 1840, nr. 7, pp. 53–54.

[167] Am văzut că şi Bariţ citează din Széchenyi, cînd vrea să demonstreze relativitatea imaginilor etnice, vezi *supra*, nota 160.

[168] O apreciere foarte dură la adresa lui Sigismund Pop în **1.6:*GBC* 1973–1993**, III, pp. 282–283.

Anecdota cu pricina spune că atunci cînd diavolul a fost aruncat din ceruri, trupul său s-a frînt în mai multe bucăţi, care au căzut în diferitele ţări ale lumii. Capul i-a căzut în Spania şi de aceea sînt spaniolii *„o aşa gintă fudulă şi semeaţă"*; inima în Italia, motiv pentru care *„italianul e viclean şi înşelător"*; stomacul în Germania, *„şi de atunci poftеşte neamţul mai cu seamă numa de foale a avea grijă"*; picioarele în Franţa, *„pentru aceea frîncul e aşa neodihnit"*; mîinile în Anglia, englezul fiind *„lucrător şi harnic"*; sabia în Polonia, polonezii devenind o naţiune *„eroică"*, dar a căror vitejie *„n-are nici un efect"*; în fine, mantia i-a căzut în Ungaria, drept care aceasta e acoperită de un întuneric de sub care *„şi astăzi abia se poate trage afară"*. Dar limba diavolului, încheie anecdota, s-a sfărîmat în mii de bucăţi care s-au răspîndit pe toată suprafaţa pămîntului, *„şi de aci domneşte pretutindeni diavoleasca limbă defăimătoare"*.[169]

Sensul alegoriei este exemplar: toate „caracteristicile" şi imaginile pe care şi le atribuie naţiunile nu sînt decît expresia unei tendinţe de a-l calomnia pe celălalt, tendinţă care se manifestă la o scară generală. Această „defăimare" universală are o natură diabolică, ceea ce implică faptul că încercarea de a ne debarasa de ea nu poate fi decît legitimă şi dezirabilă.

10. Atitudini mai nuanţate faţă de imaginile străine

Pe fondul unor asemenea derapaje din spaţiul perspectivei etnocentrice dominante, se poate delimita, chiar în interiorul viziunii de bază, o plajă mult mai largă şi mai diversificată de atitudini şi opţiuni asumate faţă de percepţiile străine, de natură să mai nuanţeze imaginea polemică şi unilaterală schiţată pînă în acest punct, chiar dacă aceasta rămîne precumpănitoare. Să urmărim în continuare cîteva dintre manifestările respective.

La 1796, în *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, Samuil Micu afirmă: *„Scriitorii cei învăţaţi şi înţelepţi toţi* [...] *scriu şi strigă cum că românii cei din Dachia* [...] *sînt din romanii cei vechi pe care i-a aşezat în Dachia împăratul Traian. Nici se poate zice că aceşti scriitori au părtinit şi au vrut să placă ro-*

[169] A. Aur. [= Iosif Many], *op. cit.* (nota 166), p. 54.

mânilor, de vreme ce nici de un neam nu au fost cu românii, nici au nădăjduit ceva de la ei."[170]

Micu deschide astfel o temă de mare viitor, aceea a străinului „nepărtinitor", care, fiind obiectiv, nu poate să scrie, în consecinţă, decît în conformitate cu viziunea românească, şi a cărui autoritate este invocată cu multă satisfacţie în sprijinul argumentelor noastre. Tendenţiozitatea şi superficialitatea faimosului străin rău-voitor, acuzat mereu de partizanat şi subiectivitate, este valabilă însă numai atunci cînd ne vorbeşte de rău; cînd ne vorbeşte de bine, el devine dintr-o dată obiectiv şi dezinteresat, iar aprecierile sale sînt chiar căutate şi subliniate cu insistenţă.[171] Este limpede însă că un asemenea străin, total asimilat condiţiei noastre (chiar dacă era plasat fizic în afara ei), reprezenta mai mult o ficţiune, un *alter-ego* imaginar şi o piesă necesară în eşafodajul imaginii de sine, care dacă nu ar fi existat, ar fi trebuit inventat.

Aceasta nu excludea faptul că existau într-adevăr cîţiva străini care scriau din interiorul viziunii româneşti şi care îşi însuşiseră perfect percepţiile autohtone, de regulă indivizi care se stabilesc sau cel puţin zăbovesc o vreme mai îndelungată în părţile noastre, cum este cazul germanului Thalson, capelan la Alba-Iulia, sau al francezului Vaillant.[172] Uneori, ei chiar contribuie la fortificarea imaginii de sine sau construiesc în interiorul acesteia, cot la cot cu românii, componente noi ale mitologiei naţionale.

Vaillant va avea un rol deosebit în difuzarea imaginii unei *„La Romanie"* unitare etnic şi cultural, populată de opt milioane

---

[170] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 238.

[171] După cum au arătat, de pildă, cercetările efectuate de Catherine Durandin, şi imaginile pozitive ale străinilor faţă de români, cum era cazul tocmai cu mult-invocata imagine favorabilă franceză din prima jumătate a secolului al XIX-lea, puteau să fie foarte „interesate" şi bine motivate din perspectiva unor determinări interne ale societăţii străine respective (vezi **3:Durandin 1989**, pp. 89–152 şi **3:Antohi 1994**, pp. 255–257); tot aşa cum, aş adăuga, o imagine negativă poate să fie extrem de obiectivă şi, în fond, binevoitoare. Dar, bineînţeles, naţionalismul imaginii de sine era imun la argumente logice.

[172] Şi maghiarii aveau în aceeaşi perioadă asemenea străini instalaţi în interiorul propriei viziuni naţionale, în persoana francezului Auguste de Gérando sau a englezului John Paget, ambii avînd soţii aparţinînd aristocraţiei maghiare ardelene. Pentru Gérando vezi: **3:Iorga 1981**, pp. 683–684;

de români, aşa cum o conturase printre primii în scrierile sale[173], în timp ce Thalson scria pe la 1842[174] în termeni absolut ditirambici, pe care i-ar fi putut contrasemna oricare corifeu latinizant român, aşa cum o şi face la 1847 Cipariu, traducîndu-i *in-extenso* consideraţiile, din care spicuiesc: românii *„sînt sfinţii reprezentători a adevăraţilor romulizi; sînt monumente cuvîntătoare, care cu victorie s-au reţinut de la părinte la fiu, din seclu în seclu pînă în ziua de astăzi* [...] *Eu pentru voi am grăit, românilor! Şi m-am cercat cu temeiuri a demonstra că voi, după limba voastră şi după datinile voastre, vă trageţi din popurul cel mare a romanilor şi încă şi astăzi puteţi zice: şi noi sîntem romani! Noi sîntem din sînge roman!"*[175]

Thalson nu făcea decît să continue tradiţia altor „fani" entuziaşti ai latinităţii „bunilor sălbatici" ardeleni[176], recrutaţi dintre străinii poposiţi în Transilvania, printre care se numărau un Martin Opitz, Antonio Cosimelli sau chiar împăratul Iosif al II-lea. Toţi aceşti antecesori sînt frecvent invocaţi în paginile presei ardelene, instituindu-se un stereotip al străinului uimit care ne descoperă cu admiraţie romanitatea.

La fel cum Cipariu îl traduce pe Thalson, Papiu Ilarian reproduce în *Istoria românilor* pagini întregi din preferatul său, francezul Hippolyte Desprez.[177] *„Ţăranul român* — spune Desprez (în traducerea lui Papiu) — *arată dară în sine alianţa preţioasă a entuziasmului şi a ironiei, şi el n-a pierdut nimica din această gravitate amabilă şi simplă, care a fost partea popoarelor antice şi care astăzi numai la barbari se mai află"*[178] ilustrîndu-se astfel încă o dată imaginea „bunului sălbatic", simplu, autentic şi necorupt de civilizaţia modernă, în acelaşi timp instrument ideal

---

3:Mitu M., Mitu S. 1994, p. 202; **3:Adriaenssen 1991**; pentru Paget: **3:Bodea 1960**.

[173] **1.5:Vaillant 1844**. Despre el: **3:Cudalbu-Sluşanski 1937–1938**; **3:Isar 1991**, pp. 14–17 (cu bibliografie).

[174] Dyonis Thalson, în **1.2:*Blätter***, VI, 1842, nr. 45–47; vezi şi idem, „Correspondenzen", în **1.2:*Satellit***, II, 1841, nr. 15, p. 59.

[175] Idem, „Romanii", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 47, p. 264.

[176] Cf. **3:Pippidi 1980**.

[177] **1.5:Desprez 1850**. Pentru relaţiile lui Desprez cu românii vezi **3:Maior L. 1968**; **3:Isar 1991**, pp. 18–19.

[178] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. C-CII.

pentru Revoluţie, deoarece el poate reface întreaga ordine politică şi socială, pornind cu ingenuitate de la zero.[179]

„Agerimea şi pătrunderea acestui străin în lucrurile noastre domestice, îi scrie tînărul istoric lui Iacob Mureşanu, *profunditatea şi imparţialitatea lui în judecată ne pune la mirare şi pe noi, care s-ar cădea să ne cunoaştem mai bine."*[180] Mai mult decît adept al perspectivei noastre, străinul superficial din alte contexte a reuşit să ne cunoască mai bine decît noi înşine! Este adevărat, Papiu nu-i include pe toţi străinii în această categorie, ci schiţează o diferenţiere între *„scriitorii nemţeşti"*, care *„sînt cei mai nefericiţi întru judecata asupra popoarelor răsăritene"*, şi cei francezi, care *„sînt cei mai drepţi şi mai ageri în judecată. La români,* conchide scrisoarea, *şi-au făcut nume Gérando, Vaillant şi, de curînd, Desprez".*[181]

Istoricul nostru se dovedeşte astfel, cel puţin cu această ocazie, drept adeptul unei concepţii mai raţionale (în raport cu teoria străinului rău-voitor sau cea a conspiraţiei universale), introducînd distincţia între străinii buni şi cei răi. Chiar dacă şi această departajare maniheistă reprezenta în fond tot o simplificare ideologică (Papiu insistă, de pildă, asupra faptului că simpatia francezilor se datorează unei solidarităţi existente între poporele neo-latine), ea aducea, incontestabil, o anumită nuanţare şi relativizare în atitudinea faţă de imaginea străină.

Theodor Aaron, care scrisese în spiritul tradiţiei polemice a Şcolii Ardelene o *Scurtă apendice la Istoria lui Petru Maior*, va contura cu claritate, încă din 1828, paradigma dihotomiei străin bun străin rău: *„De vreo cîţiva ani încoace, cercarea despre începutul românilor a mai multor bărbaţi, nu numai din mijlocul românilor, ci şi din alte naţii iscusiţi, luarea aminte au tras spre sine; dintre care mulţi, de pofta adevărului aţîţaţi, cunosc în români sînge de romani, iară alţii, de mînie şi ură (pe care cu laptele de la părinţi a le suge se văd) asupra românilor încătrăniţi, nu se înrusinează a stîrni batjocuri şi defăimări."*[182]

---

[179] **3:Durandin 1989**, pp. 89-152; **3:Antohi 1994**, pp. 255–257.

[180] Al. Papiu Ilarian către Iacob Mureşanu, scrisoare din oct. 1852, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, I, pp. 168–169.

[181] *Ibidem.*

[182] **1.4:Aaron Th. 1828**, pp. 11–12; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 651.

În afara distincției între cei buni și cei răi, o altă diferențiere pe care o mai întîlnim este aceea dintre cei care nu ne cunosc (sau ne cunosc superficial) dar sînt bine intenționați, și cei care sînt într-adevăr ostili, porniți în mod deliberat împotriva noastră.

Ideea din urmă o întîlnim sugestiv formulată încă în *Supplex*-ul din 1804: *„Mulți multe grăiesc împotriva rumânilor din Bănat, dară unii grăiesc din pizmă, alții din neștiință"*[183]; ultimii, se poate deduce din spiritul textului, merită să fie tratați cu îngăduință, și nu vituperați prin polemici și dezminţiri violente.

Aceeași atitudine blîndă și concesivă o regăsim într-un alt text din Banat, la cronicarul Stoica de Hațeg, explicabilă poate și din perspectiva existenței unui model bănățean de conviețuire[184], mai deschis și mai tolerant, datorat caracterului cosmopolit al regiunii, absenței unei stratificări sociale semnificative (de tipul celei din Transilvania), precum și politicii de nivelare administrativă, politică și ideologică promovată de austrieci în secolul al XVIII-lea. În primul rînd, ceea ce îl diferențiază pe protopopul din Mehadia de alți istorici contemporani este lipsa intenției polemice de natură să îi motiveze demersul intelectual. El nu scrie pentru a-i combate pe străinii care au înfățișat realitățile noastre altfel decît le vede el, nu îi acuză de tendențiozitate, chiar dacă pune în evidență diferențele de opinii existente. Dacă străinii au omis anumite aspecte care ne privesc, faptul se explică prin absența informației și mai ales prin împrejurarea că ei au considerat chestiunile respective drept lipsite de importanță din punctul lor de vedere.

Stoica nu le pune la îndoială nici competența, nici probitatea, făcînd descoperirea surprinzătoare pentru percepția de sine a vremii (și poate chiar pentru cea actuală) că problemele noastre au de fapt o mai mică importanță pentru străini decît pentru noi. *„Nu este în intenția mea* — scrie protopopul bănățean la 1829 — *să-i învinuiesc aici pe istoricii luminați că ar fi omis în lucrările lor evenimente însemnate și memorabile din istoria lumii și că le-ar fi trecut sub tăcere; unele nu le-au cunoscut, iar altele le-au*

---

[183] **1.7:*Supplex 1804***, în **3:Prodan 1970**; vezi și **3:Prodan 1989**, pp. 305–306.

[184] O colecție recentă de auto- și hetero-stereotipii bănățene la **2:Jurma 1994**.

nesocotit şi astfel au rămas îngropate în veşnica uitare. Nu! Doar ca urmare a rugăminţilor prieteneşti ori din însărcinarea autorităţilor a trebuit să meditez şi să scriu despre aceste meleaguri."[185]

În *Principii de limbă şi scriptură*, operă de factură mult mai elevată în raport cu modestele cronici ale lui Stoica de Haţeg, Timotei Cipariu menţine ideea superficialităţii străinilor şi a lipsei lor de interes faţă de problemele noastre: *„străinii, ca străinii, care nici socoteau lucru meritoriu a se adînca în secretele limbii româneşti"*, au abordat foarte sumar studiul acesteia, din analiza lor neatentă reieşind că româna reprezintă un amalgam haotic de împrumuturi lingvistice străine. *„Şi nu e de mirare* — continuă Cipariu. *Limba unui popor sărac, mai mult supus ca liber, nu se poate părea a merita o mai strînsă luare aminte decît însuşi poporul care o vorbea."*[186]

În pofida reproşului implicit pe care îl conţine consemnarea acestei atitudini, este de reţinut faptul că pentru Cipariu aprecierile defavorabile nouă pe care le împărtăşesc de regulă străinii nu sînt rezultatul unor tendinţe deliberate de a ne calomnia, al resentimentelor naţionale şi partizanatului subiectiv. Ele apar ca o consecinţă a lipsei de cunoaştere reală, datorată la rîndul ei perspectivei etnocentrice a străinilor, predispoziţiei lor de a nu ne lua în seamă.

În acest punct, poziţia lui Cipariu se separă însă în mod radical de a lui Stoica, pentru că filologul din Blaj critică foarte aspru respectiva tendinţă etnocentrică. În pofida faptului că o justifică el însuşi atunci cînd arată că situaţia noastră *reală* ne face, în mod firesc, mai puţin demni de interes şi atenţie, totuşi Cipariu nu se poate opri să nu condamne această atitudine, pe care o consideră drept o suficienţă mărginită şi arogantă.

Pe ansamblu însă, se poate aprecia că Cipariu manifestă o conduită deosebit de echilibrată şi raţională. Încercînd mereu să

---

[185] **1.9:Stoica de Haţeg 1984**, p. 9.

[186] Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 56, p. 314. Aceeaşi lipsă de interes a străinilor faţă de problemele noastre este deplînsă de Cipariu într-o scrisoare către Iacob Mureşanu, din 27 dec. 1853, în care este de părere că italienii ar face mai bine să se apuce temeinic de studiul limbii române dacă vor să lămurească problemele nerezolvate ale filologiei romanice (**1.1:Cipariu 1853**).

se menţină în cadrul unei discuţii de strictă specialitate, el îi critică pe autorii străini nu pentru că ne calomniază sau pentru că ne vor răul, ci pentru că este de părere că respectivii au greşit într-o problemă de natură ştiinţifică. Mai mult chiar, atunci cînd i se pare că înşişi conaţionalii săi sînt cei care au căzut în greşeală, tocmai datorită zelului lor polemic exagerat, el nu ezită să se întoarcă împotriva acestora şi să pună în evidenţă adevărul pe care îl poate conţine critica străinilor.

Confruntaţi cu opiniile străine care negau latinitatea limbii noastre scrie Cipariu românii au căzut în cealaltă extremă, devenind apostolii unui latinism ridicol şi exagerat. *„Ei deveniră adevăraţi antipozi străinilor antilatinişti"*, iar etimologiile lor forţate *„se feceră de rîsul străinilor mai moderaţi, replicîndu-le că românii au nu au destulă cunoştinţă filologică, au le lipseşte simţul istorico-moral"*.[187] Iată cum şi atitudinea românilor (la fel ca şi cea a străinilor înainte) putea fi explicată, prin această răsturnare spectaculoasă, fie prin superficialitatea cunoştinţelor, fie prin implicarea subiectivă! Este adevărat, Cipariu va insista în continuare asupra ideii că nici negarea tendinţei latinizante, în numele exagerărilor la care a fost supusă, nu poate fi admisă în totalitate[188] dar ceea ce se poate reţine în final cu deosebire este tentaţia sa de a judeca opiniile străine în mod echilibrat şi cu seninătate: *„Timpul dar era venit ca şi românii într-acest timp de deşteptare universală să se deştepte şi cu multă luare aminte să caute ce e derept şi fals în judecata străinilor."*[189] La fel ca şi prietenul său Bariţ (a cărui atitudine o voi analiza la sfîrşitul acestui capitol), Cipariu încearcă să menţină o cumpănă cît mai dreaptă între realităţile noastre, criticile străinilor şi imaginea de sine.[190]

Desigur, chiar excluzîndu-i pe Bariţ sau Cipariu, ar fi exagerat să credem că ideea potrivit căreia opiniile şi obiecţiile străine pot fi utile sau adevărate lipsea cu desăvîrşire din bagajul intelectual al vremii. Pînă şi Petru Maior recunoştea că replica lui Kopitar *„măcar că e ţintită spre micşorarea românilor, totuşi iaste lăudată, şi pentru că e pornită de la bărbaţi cu multă învă-*

---

[187] *Idem*, „Principii de limbă...", în *loc. cit.*

[188] *Ibidem*.

[189] *Ibidem*.

[190] O viziune mai dură faţă de calomniile străinilor mărturiseşte Cipariu într-un manuscris nepublicat din 1846. Vezi **1.1:Cipariu cca 1846**.

ţătură într-armaţi, şi pentru că e născută a da prilej ca mai încolo sau să se cerce sau să se întărească adevărul".[191] Faptul că aceste critici dădeau un impuls decisiv procesului de afirmare a identităţii naţionale reprezenta o evidenţă chiar şi pentru contemporani.

Budai-Deleanu admite chiar *necesitatea* recurgerii la judecata imparţială a străinilor, atunci cînd părerile celor prea implicaţi sînt împărţite. Cînd Mitru Perea se arată derutat de imaginea ambiguă pe care i-o construiesc cronicile lui Vlad-vodă (*„unele îl scriu ca pe un tiran cumplit, iar altele ca pe un domn vrednic"*), C. Adevărovici îl trimite în faţa examenului obiectiv al observatorului extern: *„Eu socotesc almintre, adică prietenii lui au scris bine şi neprietenii rău; dar să vedem ce au scris străinii, care n-au fost interesaţi"*.[192]

Exact aceeaşi problemă o va pune, peste ani, şi Simion Bărnuţiu. Confruntat cu învinuirile grave ale lui Carlo Cattaneo, care afirmase că românii îşi pierd vremea cu dispute ortografice sterile, în loc să producă opere originale, Bărnuţiu îi dă dreptate învăţatului italian şi crede că *„face mai mult imputaţiunea unui străin, pe care-l cred jude competent, decît observaţiunea unui jurnalist român"* (se referă chiar la persoana sa!), care poate fi acuzat oricînd de lipsă de obiectivitate datorită implicării sale în chestiunea respectivă. *„Iacă, ne judecă străinii,* exclamă Bărnuţiu, *şi pe drept"*.[193]

După cum aminteam mai sus, una dintre cele mai nuanţate atitudini faţă de felul în care văd străinii realităţile noastre îi aparţine lui George Bariţ. Şi în cazul jurnalistului braşovean, imboldul de a trata problematica societăţii româneşti pleacă de regulă de la o referinţă străină. Aproape toate contribuţiile sale pe tema caracterului specific al românilor, generos răspîndite în paginile gazetelor pe care le redactează în perioada anterioară revoluţiei de la 1848, sînt de fapt traduceri adnotate din relatările a numeroşi observatori străini: Gérando, Vaillant, Bellanger, Paget, Chr. Witt, Benigni, Szentiváni, Wilhelmi şi lista ar putea încă mult continua.[194]

---

[191] **1.4:Maior P. 1814b**, p. 4; **1.9:Maior P. 1976**, II, p. 87.

[192] **1.8:Budai-Deleanu 1974-1975**, I, p. 91.

[193] Simion Bărnuţiu către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din ian. 1853, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, pp. 48–49.

[194] Vezi **1.9:Marica 1969**, *passim*.

Bariţ profesează în acest sens un adevărat program: *„Ne interesează, domnilor, a trage cu urechea în toate părţile şi a asculta cu încordăciune la toate glasurile străinilor, care se ridică pentru noi, despre noi sau asupra noastră"*.[195] Dar, după cum se poate vedea din aceste formulări, el are o viziune cu mult mai nuanţată decît Maior sau Bojincă asupra felului în care scriu străinii despre noi, ceea ce va determina, desigur, şi o modalitate diferită de raportare a propriei realităţi şi imagini faţă de scrisul acestora.

Pe de o parte, întîlnim şi la Bariţ tema adversităţii generalizate a străinilor faţă de noi, a conspiraţiei universale împotriva românilor, exprimată în formulări cît se poate de sugestive: *„Cum că nu poate să fie altă naţie asupra căreia să fi grămădit străinii mai multe ocări decît au grămădit asupra noastră, aceasta încă o ştiu eu ca şi tine"* scrie el, adresîndu-se unui interlocutor imaginar, într-un articol foarte interesant din 1838.[196] *„La mulţi nu le-au slujit limba şi talantul ca să ne poată da mai multe epiteturi şi nume de ocară după cîte ar fi voit* [...] *Să arunce oricare ochii în scrierile statisticilor* [...], *precum şi în călătoriile străinilor prin ţările pe unde sînt românii, foarte puţini vei afla care să nu fi privit la greşelile ce le avem noi de obşte cu alte neamuri ca şi cum s-ar afla acelea numai la noi; la slăbiciunile noastre se uitară ei prin microscop, iar la ce este bun priviră prin sîtă şi prin flor* [= „ţesătură subţire", „văl", „voal" (din limba germană)] [...]; *şi unele ca acestea le citeşte despre noi toată Europa, în toate limbile cele cultivite"*.[197]

Pe de altă parte, într-o notă scrisă doi ani mai tîrziu, arătînd că în ultimul timp românii reţin tot mai mult atenţia scriitorilor străini, fie ei occidentali, saşi sau maghiari, gazetarul ardelean ţine acum să sublinieze obiectivitatea şi simpatia acestor autori. *„Este însă de însemnat cum că cele mai multe glasuri care se ridică nu cuprind în sine patimă de aceea aliană, care o aflăm mai la toţi scriitorii cei mai vechi. Totodată ei se văd a cunoaşte oareşicum că în noi este un sîmbure sănătos de viaţă ce poate să*

---

[195] George Bariţ, „Literatură străină pentru români", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VIII, 1845, nr. 48, p. 383.

[196] *Idem*, „Cunoştinţa sufletului", în **1.2:*Foaie lit.***, I, 1838, nr. 5, p. 39 sqq.; nr. 6, p. 46 sqq.

[197] *Ibidem*.

fie foarte îndelungat" notează Bariţ, traducînd în chip de mostră un articol extrem de elogios la adresa românilor, apărut într-o gazetă maghiară.[198]

Nu era prima dată cînd Bariţ scria „cruciş", după cum îl acuzau contemporanii, deconcertaţi de asemenea viraje de 180 de grade. De fapt, el era consecvent raţionalismului său critic şi meliorist, ca şi unei tactici publicistice abile, enunţînd deliberat puncte de vedere contradictorii, care să contrabalanseze şi să menajeze succesiv reacţiile şi susceptibilităţile cele mai diverse, pentru a concura la degajarea treptată a unor adevăruri ponderate şi raţionale, reperabile întotdeauna undeva în mijlocul confruntărilor de opinii.

Atitudinea nuanţată şi receptivă faţă de aprecierile străinilor cu privire la români, chiar şi atunci cînd imaginile lor sînt critice şi defavorabile, este mărturisită într-un comentariu din 1844, pe marginea unui text deosebit de dur la adresa realităţilor noastre: *„Mie întotdeauna atunci mi-au plăcut mai mult judecata sau părerea ce au dat-o străinii despre noi, românii, cînd aceia au vorbit ori au scris fără nici o sfială sau cruţare, pentru că numai pe calea aceasta putem noi să aflăm întreagă opinia ce o au alţii despre noi, fie-ne aceia prieteni sau duşmani, tot atîta."*[199] Importantă pentru poziţia lui Bariţ este recunoaşterea faptului că aceste critici străine pot să aibă şi o funcţie pozitivă, utilă. Ele trebuiesc luate în considerare atunci cînd sînt juste, deoarece ne pot ajuta să descoperim scăderi pe care altfel poate nu am fi dispuşi nicicînd să le recunoaştem, dar care, pentru a fi corectate şi eliminate, trebuie să fie mai întîi cunoscute şi asumate ca atare. Criticile nu mai pot să fie respinse în bloc, în numele pericolului şi tendenţiozităţii pe care le-ar conţine, ci trebuiesc analizate cu atenţie şi acceptate atunci cînd e cazul.

În acest sens pledează şi articolul din 1838 menţionat anterior[200], în care Bariţ îşi argumentează poziţia foarte prudent şi subtil, întorcînd şi sucind problema sub toate unghiurile posi-

---

[198] *Idem*, „Noi, românii", în **1.2:*Foaie pentru minte***, III, 1840, nr. 12, pp. 93–95 (traducere şi comentariu a unui articol din **1.2:*Századunk***, 1840, nr. 6).

[199] *Idem*, „Despre boala românească", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 48, p. 375.

[200] Vezi *supra*, nota 196.

bile. Un prieten imaginar îi reproşează faptul că *„au început unii oameni a se căi că îţi place a defăima, spuind adevărul prea limpede şi oarzăn* [= „timpuriu", „precoce", „înainte de vreme"] *în scrierile tale"*. Bariţ se arată mirat: cum se poate defăima spunînd adevărul? Foarte uşor, îi răspunde prietenul; există adevăruri care supără şi sînt prea dure pentru a fi acceptate cu seninătate. Asemenea susceptibilităţi trebuiesc menajate, cu atît mai mult cu cît orgoliul românilor este dureros lovit de insultele străinilor: *„Tocma acuma la început ar trebui să umbli cu oamenii ca cu sticla, să te străduieşti a-i îndulci, iar nu a-i înstrăina de către tine, a păzi cu urechea în toate părţile, ce le place şi în ce se vatămă. La mulţi li se pare că tu scrii cu gînd de a batjocori pe bieţii români, şi prin aceasta se vatămă foarte, zicînd cum că destul sînt ei ocărîţi de străini, pentru ce mai înnoieşte ranele şi un fiu la maică-sa?"*[201]

Montajul dramatic pus în scenă de Bariţ este cu atît mai remarcabil, cu cît jurnalistul ilustrează cu argumente convingătoare şi persuasive ambele poziţii aflate în dispută; vocea adevărului şi raţiunii, insistînd în fond tot asupra foloaselor pe care luciditatea şi spiritul critic le pot aduce naţiunii, vocea sentimentului ultragiat, care arată că dezvelirea pripită a anumitor adevăruri şi alinierea la corul de calomnii al străinătăţii riscă să dăuneze aceloraşi interese naţionale.

Pe de o parte, Bariţ se dezvinovăţeşte: n-a avut niciodată intenţia să batjocorească pe nimeni. Pe de altă parte însă, *„scumpa măiestrie şi îndemînare de a vădi greşelile şi neghiobiile, a curăţi prejudecăţile, mai întîi din inima mea, apoi şi dintr-ale altora, am dor nestins a o învăţa"*. Întorcînd din nou oarecum foaia, insistă în continuare, pe larg, cu exemple, asupra faptului că românii sînt denigraţi şi nedreptăţiţi. Mai mult decît atît, este adeptul hotărît al combaterii imaginii externe defavorabile, denunţînd pericolele pe care percepţiile deformate ale străinătăţii le pot aduce românilor în planul relaţiilor internaţionale. *„Dar noi, oricîte ocări grămădiră alţii asupră-ne, tăceam pînă acum. Tăcea două provinţii, care au constituţia şi domnia sa, în rangul altor ţări a Europii; nu se apăra, şi suferea ca trăsurile acelea de haracter ce ni le dau unii şi alţii să se întipărească în mintea tutu-*

[201] *Ibidem*.

ror naţiilor. Şi apoi totuşi ar pofti să audă cum că acele provinţii încă le prinde parte cineva în parlamenturi şi în cabineturi! Dacă nu ne ştim vinovaţi, pentru ce tăcem şi nu răspundem cu bărbăţie, nevoindu-ne a şterge astfel de pete din numele nostru?"

Dar după lungul rechizitoriu la adresa imaginilor deformate ale străinătăţii, „acoperit" astfel împotriva eventualelor replici, Bariţ strecoară din nou ideea considerării cu atenţie a percepţiilor străine care se pot dovedi îndreptăţite şi pertinente: *„Iar dacă ne simţim într-unele vrednici de înfruntare, să ne îndreptăm greşelile, ca să nu mai aibă nimini pricină a ne mustra şi ocărî. Greşelile cum le vom îndrepta, dacă nu le vom cunoaşte? Cum le vom cunoaşte, dacă nu ni se vor descoperi mai întîi?"*[202]

Aici rezidă sensul profund al pledoariei sale, centrată pe nevoia de adevăr, şi nu pe ocolirea sau cocoloşirea acestuia. Fiind în acelaşi timp partizanul sincer al combaterii energice a imaginilor deformate şi calomnioase, oferind în acest fel o supapă de defulare şi o bună ţintă naţionalismului ultragiat, el arată că aprecierile defavorabile ale străinătăţii nu au întotdeauna la bază deformări şi interese ostile, ci se pot fundamenta pe *realităţi* negative, existente ca atare în sînul societăţii româneşti. Nu imaginea trebuie corectată, ci realitatea negativă care o inspiră, imaginea avînd dimpotrivă rolul benefic de a ne ajuta să cunoaştem această realitate şi, deci, să o putem transforma.

Era, probabil, punctul maxim de obiectivitate la care ajunsese reflecţia românească a epocii privitoare la relaţia dintre imaginea de sine şi imaginile celorlalţi, şi nu se poate spune, cu gîndul la felul în care a evoluat această idee pînă azi, că lecţia pe care o oferea atunci n-ar fi rămas extrem de valoroasă şi actuală.

---

[202] *Ibidem* (pp. 39, 46-48).

III

DIMENSIUNEA NEGATIVĂ A IMAGINII DE SINE

1. Noi, ca auto-denigratorii: să ne denigrăm şi noi, sau nu?

Fără îndoială, imaginile elaborate de către străini cu privire la realităţile noastre conţineau numeroase trăsături defavorabile. Dar nici imaginea de sine românească, în pofida accentelor ei polemice la adresa respectivelor percepţii, nu era lipsită cîtuşi de puţin, după cum vom vedea, de elemente descriptive negative. *„Pînă a ne micşora şi defăima alţii* — nota George Bariţ în 1839— *, noi pînă mai deunăzi ne micşoram şi ne batjocoream însine cu feliurimi de proverbi. Şi aceasta venea pentru că nu aveam nici ştiinţă, nici încredinţare că poate ieşi ceva bun dintre noi."*[1]

Cu toate că gazetarul braşovean era de părere că o asemenea imagine descurajantă trebuia cît mai curînd abandonată, viitorul va arăta că pasiunea auto-denigratoare reprezintă o componentă esenţială a imaginii noastre de sine, profund ancorată în matricea formativă a culturii naţionale. Afirmaţia se poate susţine extrem de convingător dacă ne gîndim numai la împrejurarea că peste o sută de ani un alt ardelean, Emil Cioran, va teoretiza cu o mare risipă de talent această tendinţă, într-o carte de mare răsunet la vremea respectivă, ca şi azi: *„Multe popoare au făcut haz de propria lor condiţie; autoironia nu lipseşte la nici un popor chinuit şi oprimat. Este cu toate acestea rar ca autocunoaşterea să meargă mînă în mînă cu autodispreţul, aşa cum se întîmplă excesiv de des cu românii. Am fi prea nedrepţi cu urgisirea noastră de am vedea în acest fenomen numai deficienţă, cînd el constituie o notă originală de o ciudată semnificaţie. Nu este popor care să-şi priceapă mai bine insuficienţele şi care să simtă o mai rară voluptate de a şi le mărturisi la fiecare ocazie. Este o auto-*

[1] **1.2:*Foaie pentru minte***, II, 1839, p. 69.

denigrare colectivă, „un scuipat în sîn" general, o amarnică luciditate a soartei noastre, care se nasc la unii automat şi fără conflicte, pentru ca la alţii la cei puţini să devină sfîşieri. „A fi român" să nu fie oare o evidenţă plăcută? Este sigur că poporul românesc are o distanţă de el însuşi, care indică o particularitate unică la un neam fără conştiinţă istorică."[2]

Desigur, dacă părăsim zona stereotipiilor etno-psihologice sau obsesia specificităţii şi unicităţii noastre, atît de remarcabil formulată de Cioran, şi intrăm în spaţiul explicaţiei raţionale şi al viziunii comparatiste, constatăm că o atare percepţie negativistă nu este deloc singulară, prezenţa ei fiind astăzi bine analizată şi pusă în evidenţă din perspectiva antropologiei sau a psihologiei sociale, în cazul a numeroase popoare şi identităţi naţionale. Spre exemplu, este de multă vreme cunoscută şi studiată aşa-numita „ură de sine" (*Selbsthass*) specifică imaginii de sine evreieşti[3], pe care Luca Piţu, într-un original eseu, a încercat să o transpună în cazul auto-percepţiei româneşti[4], după cum seducătoarea teorie a *stigmatului* i-a permis lui Sorin Antohi să descifreze cu multă sagacitate articularea mecanismelor identitare tocmai în cazul lui Cioran.[5]

Teoria stigmatului aruncă de altfel o lumină deosebită şi în cazul de faţă, explicînd convingător atît sensul configurării imaginilor străine, cît şi impactul pe care acestea îl vor avea asupra imaginii de sine a românilor ardeleni.[6] Străinii construiesc o ima-

---

[2] **2:Cioran 1993**, pp. 71–72; alte ediţii: *princeps*: Bucureşti, Vremea, 1936; Bucureşti, Vremea, 1941; Bucureşti, Humanitas, 1990.

[3] Teoretizată în **3:Lessing 1930**.

[4] **3:Piţu 1991**, pp. 17–23.

[5] **3:Antohi 1994**, pp. 208–285. Trebuie neapărat salutat efortul lui Sorin Antohi de a fundamenta studierea identităţii româneşti pe baza unei bibliografii de prima mînă, oferind atît un orizont teoretic care lipseşte cvasitotal cercetării româneşti a problemei, cît şi o serie de aplicaţii practice deosebit de inteligente. Datorez mult sugestiilor şi referinţelor oferite generos de studiile sale.

[6] Redau cîteva din elementele teoriei stigmatului, aşa cum sînt ele sintetizate la **3:Antohi 1994**, pp. 224–238, pe baza lucrării de referinţă a lui Erving Goffman (**3:Goffman 1963**): *„Rutinele interacţiunii sociale în interiorul unor cadre consacrate ne permit să întîmpinăm persoanele obişnuite fără ca pentru aceasta să ne concentrăm în mod special. Obişnuinţa produce o alteritate anticipată, astfel încît străinul/necunoscutul este primit de o*

gine defavorabilă pentru că orizontul lor de aşteptare („alteritatea anticipată") este dezminţit de diferenţele izbitoare pe care le prezintă situaţia constatată a românilor, în raport cu schema prestabilită a observatorilor externi. Acest context, conştientizat ca atare şi de către români, va instala un stigmat colectiv la nivelul identităţii lor comunitare, de natură să genereze în rîndul stigmatizaţilor atitudinile şi reacţiile absolut tipice pentru acest fenomen: teama obsesivă că stigmatul poate fi descoperit în orice clipă, tendinţa de a-l imita pe străinul „normal" chiar şi în ceea ce priveşte desconsiderarea pe care el o manifestă faţă de cei stigmatizaţi, ruşinea, disprețul şi ura faţă de propria condiţie, resimţită ca o adevărată povară. Fără îndoială, asemenea elemente erau capabile să motiveze profilarea unei imagini de sine negative.

Maniera concurenţială de configurare a percepţiei de sine, ca replică la imaginile celorlalţi, pe care am analizat-o în capitolul anterior, oferea de fapt, oricît ar părea de paradoxal, condiţii favorabile apariţiei unor auto-stereotipuri negative, chiar şi numai prin simpla lor preluare de la celălalt. Aceasta, pentru că dacă în anumite cazuri stigmatizatul manifestă tendinţa de a-şi ascunde stigmatul, de a nu recunoaşte existenţa lui (însoţită însă de ob-

---

„structură de aşteptare" care i-a prestabilit categoriile în care poate fi perceput. Aceste coordonate anticipate ale Celuilalt se transformă de regulă în aşteptări normative, care, inconştient, construiesc o ***identitate socială virtuală.*** *Contactele sociale reale pot evidenţia existenţa la Celălalt a unui atribut care îl diferenţiază în raport cu portretul robot/categoria prin care ni-l reprezentăm. Dacă acest atribut este negativ, dacă are un (potenţial) efect negativ asupra contactului social, dacă este incongruent cu stereotipul anticipativ/normativ, atunci putem vorbi de* ***stigmat.*** *Prin urmare, stigmatul este «o discrepanţă specială între identitatea socială virtuală şi cea efectivă»* [...] *Manipularea stigmatului este o trăsătură generală a societăţii, un proces care intervine oriunde există norme identitare. Atît „normalii" cît şi stigmatizaţii (la limită, rolurile sînt interschimbabile) participă la definirea şi susţinerea constructelor sociale asociate identităţii, şi se poate afirma că* participarea lor este oarecum complice [...]*: elementul comun cel mai spectaculos este tocmai arta individului de a exercita un control strategic asupra imaginilor despre sine şi despre produsele sale, pe care ceilalţi sînt susceptibili de a le folosi* [...] *Nu avem de-a face cu două serii opuse de indivizi concreţi, stigmatizaţii şi „normalii", ci cu un proces social complex şi ubicuu prin care orice individ joacă ambele roluri, cel puţin pentru scurtă vreme, în situaţii date: «normalul şi stigmatizatul nu sînt persoane, ci perspective».*"

sesia dezvăluirii iminente a „deficienței" sale), alteori, mai ales atunci cînd stigmatul este făcut public, purtătorul său se complace în această situație, etalîndu-și handicapul și preluînd astfel, uneori chiar supralicitînd, viziunea defavorabilă a celui care îl stigmatizează.

Textele evidențiază mai ales teama pe care o resimt promotorii primei variante de comportament în fața pericolului generalizării celui de-al doilea tip atitudinal, adică în fața perspectivei ca imaginile negative ale străinilor să ne influențeze și să ne convingă chiar și pe noi.

Românii, spune Bojincă, trebuie *„să înțeleagă cum se cuvine a răspunde defăimătorilor de nație* [...] *și minciunile lor carele le scornesc asupra românilor mai apriat să le priceapă, ca nu cumva să se amăgească de a crede înșelăciunilor lor"*[7]; Bariț deplînge faptul că străinii care afirmă că noi nu facem parte din Europa *„cu descrieri de acelea rușinează chiar și pe ai noștri"*, pînă într-acolo încît aceștia conaționali ajung să repete și ei același lucru, chiar *„cu destulă complăcere"*[8]; iar Cipariu arată, în același sens, că ironia pe care o manifestă savanții străini față de exagerările latinizante ale românilor s-a răspîndit cel puțin în aceeași măsură și printre noi: *„Acest rîs, cu care fu cuprinsă filologia românilor de către străini, se făcu epidemic pînă și între înșii români, asupra a toată osteneala celor următori, fără de alegere între om și om, între opiniune și opiniune."*[9] În general, toate atitudinile mai nuanțate față de imaginile străinilor (pe care le-am trecut în revistă într-un subcapitol anterior), avînd tendința de a lua în considerare aceste critici în ideea că ele pot să fie îndreptățite riscau să se alinieze exemplelor de mai sus și să legitimeze suplimentar temerile respective.

Dar dincolo de ceea ce spuneau străinii sau circumstanțele explicative ale teoriei stigmatului, în primul rînd realitățile sumbre ale societății românești de la această dată, indiferent dacă erau privite la nivel politic, economic sau cultural, puteau să furnizeze oricui, inclusiv intelectualilor români, argumente suficiente

---

[7] **1.4:Bojincă 1828**, p. VI; **1.9:Bojincă 1978**, p. 9.

[8] George Bariț, „Literatură străină pentru români", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VIII, 1845, nr. 48, p. 383.

[9] Timotei Cipariu, „Principii de limbă și scriptură", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 56, p. 314.

pentru concluzii pesimiste şi aprecieri defavorabile, pentru construirea unei imagini cît se poate de întunecate. Apoi, era firesc ca spiritul critic şi lucid al elitei româneşti să-şi facă totuşi simţită prezenţa, dat fiind că formaţia sa iluministă o stimula puternic în această direcţie.

Să abordăm în continuare cîteva tipuri de atitudini şi reacţii relative la problema configurării unei imagini de sine negative.

O sursă oarecum surprinzătoare a auto-denigrării la românii ardeleni, dar care poate fi pusă în evidenţă cu multă claritate, este reprezentată de tradiţia lamentaţiei greco-bizantine pe marginea decăderii prezentului în raport cu măreţia trecutului, lamentaţie care trimite de regulă direct la motivul cuceririi Constantinopolului de către turci.[10] Această tradiţie fusese ilustrată şi în literatura moldo-munteană din secolele XVI-XVIII, la cronicari sau în textele religioase[11], de unde va fi preluată în secolul al XVIII-lea de către ardeleni. Trebuie adăugat şi faptul că o asemenea tradiţie, de natură expresiv-formală, literară, nu se va constitui, după părerea mea, într-o cauză de fond a articulării unei imagini negative; ea va furniza însă anumite modalităţi de expresie pentru configurarea percepţiei respective.

Un veritabil cap de serie pe această filieră este Gherontie Cotore, care va oferi culturii ardelene, într-un text din 1746, modelul paradigmatic al lamentării pe marginea condiţiei noastre actuale. Cotore face o paralelă între noi şi greci, citînd din tînguirea patriarhului Ghenadie pe marginea căderii Constantinopolului: *„Aduceţi-vă aminte, fraţilor, zice acest părinte, ce fel şi cît a fost*

---

[10] Desigur, ideea lamentării s-ar putea pune în legătură cu teme de o răspîndire mult mai generală, cum ar fi cea a paradisului pierdut, plîngerea Ecleziastului sau motivele baroce de tip *fortuna labilis*, toate bine reprezentate în literatura noastră veche, mai ales în secolul al XVII-lea. Cioran merge pînă la a pune în relaţie ceea ce el crede a fi spiritul nostru fatalist cu tradiţia bocetului (corului) din tragedia elină în spaţiul balcanic (**2:Cioran 1992**, p. 49; **3:Antohi 1994**, p. 272). Evident, asemenea consideraţii sînt prea generale pentru un studiu aplicat, care, din punctul de vedere al exigenţei metodologice, nu-şi poate permite să reconstituie o tradiţie decît prin urmărirea unei filiaţii cel puţin probabile (dacă nu dovedită la fiecare pas) de motive literare şi atitudini mentale subsecvente lor.

[11] **3:Mazilu 1984**, **3:Mazilu 1976**. Pentru climatul mental marcat de nesiguranţă şi lamentare vezi ceva la **3:Georgescu 1972**, pp. 31–33, dar mai ales **3:Nicoară T. 1990**.

neamul nostru; fost-a oarecînd înţelept, vestit, viteaz, cuminte, bun, tare şi ce tot pămîntul şi-l plecase [...] *Iară acum, o, ruşine, toate căzură, Ţarigradul se luă.*"[12]

Pe urmă, acest tablou al decăderii este transferat asupra noastră, românii fiind consideraţi şi mai potriviţi pentru ilustrarea contrastului uriaş dintre grandoarea trecutului şi mizeria condiţiei prezente, lamentaţia lui Cotore atingînd o expresivitate deosebită: *„O, amar! Era oarecînd şi neamul rumânesc neam vestit şi lăudat, iară acum fără de veste şi de toţi ocărît zace. Era oarecînd viteaz şi în război tare, iară acum fără de putere şi mai prejos decît alte neamuri. Era oarecînd înţelept, iară acum înconjurat de norul neştiinţei. Era de cinste, iară acum de toţi lepădat. Poruncea oarecînd şi Ardealului, iară acum nici ţării sale. Îi slujea oarecînd alte neamuri, acum dînsul este batjocura acelora. Înainte era plin de fapte bune, acum bogat de fapte rele. Mainte era minune de se vedea cineva în ţeapă, iară acum toate furcile şi ţepile numai dînşii le străjuiesc. Iată la aceasta sosi şi neamul rumânesc pînă acum, iară de aci înainte şi mai multe i se va întîmpla* [...], *de nu se va lăsa ca să se călăuzească de cei mai învăţaţi.*"[13]

Preluînd de fapt acest text dintr-o tradiţie destul de îndepărtată[14], Cotore pune însă bazele principalelor teme ale unei imagini de sine negative, aşa cum vor fi ele dezvoltate în epoca iluministă şi romantică: decăderea prezentului în raport cu trecutul, batjocura străinilor şi ruşinea condiţiei noastre, înapoierea culturală, ocuparea ultimului loc în rîndul popoarelor europene, aplecarea spre criminalitate şi delincvenţă.

Pe urmele acestui înaintaş, ale cărui manuscrise le-a putut studia în biblioteca Blajului[15], şi folosind, după cum arată comparaţia textelor, izvoare similare, Samuil Micu fixează tema lamentaţiei în conştiinţa publică, reproducînd în introducerea *Istoriei* sale cuvintele pe care le-ar fi rostit la 1680 mitropolitul Theo-

---

[12] Gherontie Cotore, *Despre articuluşurile celea de price*, în **1.9:Comşa 1944**, p. 97. Pentru Cotore vezi **3:Tóth 1944**; **3:*Dicţionarul 1900*, *sub voce*** (cu bibliografie).

[13] *Ibidem*.

[14] S-a vorbit inclusiv despre prezenţa unor ecouri din opera stolnicului Constantin Cantacuzino (cf. **3:*Dicţionarul 1900***, p. 233).

[15] L-a cunoscut de altfel şi personal pe Cotore, în tinereţe.

dosie Veştemeanul al Munteniei (în fond tot un ardelean), atunci cînd deplîngea *„micşorarea şi călcarea neamului nostru cel românesc, carele odată şi el se număra între puternicele neamuri şi între înţelepţi şi învăţaţi; iar acum, atîta de supus şi de ocărît este, şi cu atîta prostie încărcat, cît nici învăţătură, nici ştiinţă, nici armă, nici legi, nici orînduială bună întru tot neamul care se zice astăzi român nu este* [...] *O, grea şi duroasă întîmplare!"*[16]

Tradiţia lamentaţiei va fructifica îndeosebi prin intermediul epitetelor care definesc la fiecare pas condiţia românilor, autoaplicate de intelectualii ardeleni atît în scrierile destinate publicităţii, în cereri şi petiţii adresate către autorităţi, cît şi în paginile corespondenţei private. „Ticălos", „nemernic", „mişel" (evident, toate trei cu sensul de „amărît", „sărman", pe care îl au termenii respectivi în epocă), „sărac", „asuprit", „micşorat", „scăzut", „ruinat", „nefericit" sînt atributele nelipsite care însoţesc orice referire la realităţile noastre şi care schiţează chiar o imagine a „nefericirii" românului, ca trăsătură consubstanţială a destinului său istoric.[17] Se adaugă „lacrimile" şi „plînsul" asociate mereu meditaţiei pe marginea acestor aspecte, de natură să contureze ceea ce Papiu Ilarian numeşte *„Plîngerea României"*[18], emblemă sugestivă pentru această viziune pesimistă, contrapusă formulei încrezătoare a „Cîntării României".[19]

Totuşi, lamentaţia poate fi chemată, în anumite condiţii, să îndeplinească un rol exact contrar celui conţinut în premisele sale. Consternarea produsă de contemplarea dezastrului în care ne aflăm este uneori deliberat subliniată şi întreţinută tocmai pentru a provoca o reacţie în sens invers, pentru a declanşa efortul naţional de ridicare din acest impas.

Samuil Micu, de pildă, crede că oricine dintre noi va privi situaţia nefericită zugrăvită de mitropolitul Theodosie, *„i se va face jele de micşorarea cea de acum şi căutînd la bun neamul şi mărirea părintească cea de demult, se va nevoi prin învăţătură*

---

[16] Samuil Micu, „Istoria, lucrurile şi întîmplările românilor", în **1.3:*Calendar Buda I***, 1806, în anexă; **1.9:Fugarlu 1983**, I, pp. 223–224.

[17] Vezi *infra*, § „Soarta nefericită a românilor".

[18] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CII–CIII.

[19] Vezi **1.5:Bălcescu/Russo 1850**.

şi meşteşuguri şi prin alte mărite şi de laudă fapte" să-şi readucă naţiunea în starea strălucită de odinioară.[20]

Acelaşi motiv îl reiterează peste patru decenii Ion Codru Drăguşanu, într-un discurs rostit la o şcoală din Ploieşti, în care regăsim tonalitatea lamentării, atît de specifică oratoriei din Muntenia[21], dar şi îndemnul optimist de a ne smulge din această tristă condiţie şi a ne construi un viitor mai bun: *„Timpul luminării şi al dezmorţirii a venit şi pentru noi, românii. Amar nouă, de nu ne vom folosi de dînsul spre a ne lumina, spre a ne ridica, spre a ne îndrepta, spre a ne arăta şi noi lumii. Amar nouă de nu ne vom deschide şi noi ochii şi urechile spre a vedea şi a auzi ce se face şi ce se zice în jurul nostru. Amar nouă de vom rămîne pururea orbi, pururea surzi, pururea amorţiţi* [...] *Români, români, unde e locul ce ocupam odată între popoare, unde e suvenirea gloriei şi a virtuţilor străbune? O grea furtună a trecut peste noi, tare am căzut şi mult am suferit. Dară ia să aruncăm un văl peste toate cele trecute şi să ne însufleţim cu suflare nouă, să ne renaştem încă o dată antici."*[22]

Un alt factor susceptibil să favorizeze producerea de auto-imagini denigratoare venea din direcţia invitaţiilor la o reflecţie critică şi nepărtinitoare asupra propriei condiţii, lipsită de orice menajamente faţă de orgoliile şi prejudecăţile unei percepţii de sine edulcorante.

Cu toate că va construi o imagine centrată aproape exclusiv pe aspectele pozitive şi pe combaterea afirmaţiilor contrare ale străinilor, la nivel pur declarativ Damaschin Bojincă dă impresia că este cît se poate de ferm în privinţa obiectivităţii, indiferent de ceea ce ar putea să scoată aceasta la suprafaţă: *„Acum e timpul cel mai cuviincios* [...] *ca noi, toţi fiii naţiei româneşti* [...], *să ne sfătuim frăţeşte şi fără de nici o făţărnicie despre noi înşine, despre binele, cinstea şi despre norocirea naţiei noastre."*[23]

O invitaţie la fel de lucidă pare să lanseze şi Papiu Ilarian atunci cînd citează din Széchenyi următorul pasaj semnificativ: *„Numai acela este patriot într-adevăr înţelept, care caută ero-*

---

[20] Samuil Micu, *loc. cit.* (vezi *supra*, nota 16).

[21] Vezi **3:Mazilu 1986–1987**.

[22] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 272.

[23] **1.9:Bojincă 1978**, p. 105.

rile mai mult în sine, decît în alţii; pentru că sie-şi poate mînda [= pretinde] *omul, dar altora nu."*[24] Singura problemă era că Papiu se referea în acest context doar la validitatea respectivei maxime pentru maghiari, şi nu pentru români.

Dificultatea aplicării practice a dezideratului obiectivităţii în cazul investigării propriei noastre condiţii este bine ilustrată de motivul *„vătămării"* pe care perspectiva critică o poate provoca orgoliului naţional. Această imensă susceptibilitate colectivă atît de frecvent lezată de către străini nu poate fi tulburată fără riscul de a redeschide răni dureroase, fără teama de a nu provoca noi crize primejdioase pentru fragilul echilibru interior al unei conştiinţe vulnerate. Desigur, paladinii puri şi duri ai spiritului critic vor continua să-şi promoveze punctul de vedere, dar faţă cu situaţia evocată se vor vedea nevoiţi să ţină cont şi de circumstanţele acesteia. Chiar dacă în general condamnă reţinerile celor pe care îi „vatămă" adevărul, avîntul auto-denigrator al criticilor va fi serios atenuat de presiunile respective.

Ca în atîtea alte rînduri în opera sa, Budai-Deleanu încearcă să depăşească şi susceptibilitatea orgoliului naţional vulnerat cu ajutorul relativizării pe care o oferă umorul şi spiritul burlesc al *Ţiganiadei*. Apreciind că *„alta era junia română/Pe vremea lui Vlad-vodă"*, el deplînge situaţia contemporană: *„Dar au pierit acea voinicie,/Şi tu gemi supusă, Muntenie!//Străinii veniturile-ţi pradă,/Vîndu-te ca marfa prin dughene!"*[25] Ajuns în acest punct maxim al criticii sale, poetul mimează reacţia violentă a celor „vătămaţi", şi o face cu scopul ascuns de a le pune acestora efortul în paranteză şi de a-i neutraliza cu ajutorul ironiei: *„Ci, hoha! Să lăsăm această sfadă!/Văd pe mulţi că ridică sprîncene/Şi mă tem ca necăutînd la rangă,/Să nu-mi puie muza sub falangă.//De care Dumnezeu să ferească!/Însă, doar vor avea ei minte/Ş-or pricepe-o glumă ţigănească;/Cu toate-aceste* — adaugă în mod cît se poate de semnificativ autorul *Ţiganiadei — muza nu minte,/Ci numa cît are-o gură mare/Şi cîteodată-i prea cîrtitoare"*.[26]

Mitru Perea, la rîndul său, explicitează concludent în subsol: *„Poetul înfierbîntîndu-se, începuse a zice unele care pe vremile acestea ar putea doară să vateme pe oarecarii"*; dar şi prin gla-

---

[24] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. XXXVIII.
[25] **1.8:Budai-Deleanu 1974-1975**, I, p. 174.
[26] *Ibidem*.

sul său ironia își îndeplinește funcția relativizantă, menită să fragmenteze viziunea totalizantă și obtuză a celor care nu admit critica deoarece se tem de adevărul pe care ea l-ar putea dezvălui: *„pentru aceasta, trezindu-se, se oprește și pune vina pe muză, ca cînd ea ar fi prevorbitoare, cum sînt de obște muierile, care cîteodată mai bucuros ar crăpa, decît să nu spuie cele ce știu despre alții".*[27]

Aceeași idee o regăsim la Simion Bărnuțiu. Într-un articol scris în 1842, în care atacă organizarea internă și tendințele ultramontane ale episcopiei din Blaj, el pleacă tot de la problema „vătămării" pe care criticile sale o pot produce printre cei care văd în biserica românească, indiferent de scăderile ei, doar reazemul infailibil al naționalității noastre și nimic altceva: *„Unii citesc cu sînge rece despre vărsările de sînge care se fac în Ispania sau în Caucaz*[28] *sau în Afganistan, iar dacă i se întîmplă a citi vreodată ceva mai aproape asupra unor scăderi ce strigă la cer pentru îndreptare, pe loc schimbă fețe, simt năduşeli dinlăuntru sau amețeală de cap. Pentru astfel de cititori* [...] *e menit acest micuț prolog galeat* [„galeatus prologus" = „prolog destinat apărării" (în limba latină)] *a-i informa de bună-vreme despre cugetul scriitorului, ca să știe astfel cititorii că acesta n-are de gînd a vătăma pe nimeni."* Singurul său scop ar fi acela de a-i îndemna pe clericii uniți să citească scrierile lui Petru Maior (ele însele foarte critice la adresa ierarhiei blăjene), pentru ca astfel să-i conducă indirect spre ideile de sorginte jansenistă și galicană referitoare la conducerea sinodală a bisericii.[29]

În realitate, Bărnuțiu este convins că lucrurile stau mult mai prost decît s-a încumetat el să le înfățișeze aici, iar cei pasibili de „vătămare" ar trebui șocați mult mai puternic, cu totul altfel decît o face prevenitoarea sa introducere; lucrul este mărturisit explicit în scrisoarea care însoțește articolul trimis spre publicare lui Bariț: ***„Scăderile noastre sînt mai mari decît să fi îndrăznit eu a le descrie cum sînt*** [sublinierea îi aparține lui Bărnuțiu],

---

[27] *Ibidem.*

[28] Se referă la luptele dintre ruși și ceceni, subiect de fierbinte actualitate și la ora respectivă.

[29] Simion Bărnuțiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgărașului. *Prologus galeatus*", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 4, pp. 26–29; nr. 5, pp. 33–37; vezi și **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 212.

numai ceva am atins, dar ce am atins, nu poate fi iertat a se mai tăcea. Nu te teme, domnule, a-l tipări, se-l vei socoti de treabă, toată responsabilitatea o iau pe mine."[30] Ce-i drept, adaugă profesorul din Blaj, este mai bine ca articolul să apară nesemnat, iar Bariţ, atunci cînd îl va publica, o va face doar parţial, în mod la fel de semnificativ pentru ezitările spiritelor critice ale vremii.[31]

În pofida faptului că nu le lipsea stofa contestatară a unui Emil Cioran, era limpede că în condiţiile total diferite ale epocii în care trăiau, cei doi lideri de opinie ardeleni nu îşi puteau permite să meargă atît de departe spre ţinta pe care şi-ar fi dorit-o poate şi ei cu tot atîta patimă: aceea a unei radicale schimbări la faţă a naţiunii lor.

După cum am văzut într-un capitol anterior, şi în cazul lui George Bariţ grija de a-i menaja pe cei care s-ar putea „vătăma" însoţeşte în fiecare clipă şi, vrînd-nevrînd, ştirbeşte ascuţişul spiritului critic. Sesizînd foarte atent conflictul sfîşietor dintre dorinţa de a spune adevărul şi teama faţă de ceea ce acesta ar putea să dezvăluie, Bariţ practică în publicistica sa o continuă dedubla-

---

[30] Simion Bărnuţiu către George Bariţ, scrisoare din 22 dec. 1842, publicată în **1.9:Bogdan-Duică 1924**, *loc. cit.*

[31] Istoriografia noastră bate monedă în special pe restricţiile impuse lui Bariţ sau Cipariu de către cenzura oficială. Dar trebuie spus că tăceri şi omisiuni cel puţin tot atît de semnificative se datorau şi auto-cenzurii practicate de jurnaliştii epocii, atenţi mereu să nu jignească nu numai autorităţile, ci şi nenumăratele orgolii şi sensibilităţi, personale sau colective, din sînul societăţii româneşti. Poziţia lui Bariţ faţă de atitudinea politică a episcopului Lemeny, de pildă, pe care îl va cruţa chiar la decenii după moartea acestuia (vezi **3:Bariţ 1994**) este cît se poate de grăitoare. În legătură cu mult-discutatul episcop, o altă problemă, de factură similară, va frămînta conştiinţele epocii: în ce măsură acuzaţia de homosexualitate care i se aduce (Bărnuţiu o va susţine pînă la Curte) nu era de natură să „vatăme" prestigiul naţiunii conduse de un asemenea păstor? Nu era mai bine atunci ca vălul ipocrit al discreţiei să salveze pudoarea naţională, aşa după cum pretinde într-o scrisoare, cătrănit şi ruşinat, protopopul Mediaşului, Constantin Alpini? (*„De-i E.*[piscopul] *s-t* [= sodomit], *pînă acum nu au fost cunoscut publicului, ci poate că au avut unul sau altul prepus. Mie numai în 1843 mi-au descoperit ceva Papp Iosi* [= profesorul blăjean Iosif Pop], *pe care eu nu l-am crezut. Aşa dară şi de ar fi fost adevărat, nu trebuia totuşi dat la gol, cu mult mai puţin descoperit înaintea Tronului, căci mai mare rău şi mai mare scandală se făcu prin acea* indiscretă publicare, decît prin acoperirea lui." vezi **1.1:Alpini 1845**).

re între cele două ipostaze. Conştient că rostirea adevărului *„prea limpede şi oarzăn"* răneşte şi „defăimează", el ascultă mereu de vocea care îi spune *„să umbli cu oamenii ca cu sticla, să te străduieşti a-i îndulci, iar nu a-i înstrăina de către tine, a păzi cu urechea în toate părţile, ce le place şi în ce se vatămă"*. Aceasta, chiar dacă *„scumpa măiestrie şi îndemînare de a vădi greşelile şi neghiobiile, a curăţi prejudecăţile, mai întîi din inima mea, apoi şi dintr-ale altora"*[32] rămîne comandamentul metodologic şi moral care va prezida analizele sale, cu toate dificultăţile pe care le presupunea aplicarea practică a unui asemenea principiu.

Pe de altă parte, dacă menajarea orgoliului naţional îşi avea raţiunile sale în cazul unor texte destinate publicităţii, viziunea critică şi negativă la adresa propriilor realităţi se putea manifesta nestînjenită în paginile ferite de indiscreţii ale corespondenţei particulare şi ale notaţiilor intime, loc privilegiat al confesiunilor necenzurate. *„Un suflet deci nu se găseşte mie şi pentru mine!* — notează Moise Nicoară în clipa în care se vede părăsit de conaţionalii săi în acţiunea lui revendicativă — *Viţa atîta s-a împutrezit!!! Acesta e sîngele care ascute dinţii crîşcînd şi întinde limba veninoasă după pierirea mea?"*[33], în timp ce Cipariu, într-o scrisoare către Bariţ, deplînge debilitatea naţiunii şi invită la abandonarea ipocriziei naţionale pe această temă: *„Nu-i ce să ne făţărim. Slăbiciunea noastră este reală, nu ficţie, orice ni se pare nouă."*[34]

O idee care apare frecvent în aceste consemnări ale neîncrederii în posibilităţile noastre este aceea că aspectele negative sînt atît de profund înrădăcinate în substanţa societăţii, încît vor trebui să treacă decenii şi să aşteptăm alte generaţii pentru a putea spera într-o schimbare.

Este opinia lui Ioan Buteanu, care, profund demoralizat, se plînge într-o scrisoare de la începutul lui 1849 de dificultăţile pe care le întîmpină în mobilizarea oamenilor din cuprinsul prefecturii sale: *„Zadarnică mi-a fost silinţa şi străduinţa, căci răul este în oameni înfipt pînă în sîngele lor, de-acolo singur moar-*

---

[32] George Bariţ, „Cunoştinţa sufletului", în **1.2:*Foaie lit.***, I, 1838, nr. 5–6.

[33] **1.9:Bodea 1943**, p. 295.

[34] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din iul. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, IV, p. 137.

tea îl poate scoate din ei. Creşterea, ca temeiul moralităţii, din ei lipseşte, şi speranţa noastră numai în altă generaţiune este."[35]

Aproape identic se exprimă şi Ioan Maiorescu, într-o scrisoare din 1838: *„De la generaţia ce este acum în mîinile noastre nu ştiu ce o să aşteptăm. Eu însă nu poci aştepta bine, din cele ce sînt pînă acum."*[36] Iar Codru Drăguşanu, anticipînd parcă formula similară lansată în 1990 de către Silviu Brucan[37], fixează termene peste decenii pentru ieşirea mereu amînată din criza în care ne aflăm: *„Am înşirat, crez, destule, şi bune şi rele, şi aş mai avea, dară ajungă. Sînt muguri să fructifice, sînt şi plăgi încă nevindecate din morbul de moarte al gintei noastre, spre a căror vindecare nu ajung 10 ani de cînd sînt lucrurile ceva mai stabili şi m-aş bucura să le văd cicatrizate în 50 de ani. Ajute Dumnezeu!"*[38]

Pe fondul unor asemenea consideraţii pesimiste cu privire la destinul naţiunii, corelate imediat, din perspectiva concurenţială, cu situaţia în care se găsesc străinii, apare motivul „ruşinii de a fi român", asociat cu tentaţia asimilării în rîndul unor popoare mai favorizate de soartă. Cu toate că textele atestă răspîndirea acestei imagini (pe care o voi analiza într-un capitol ulterior), ea este privită de regulă în mod reprobativ, mai ales în luările publice de poziţie, avînd menirea expresă de a o combate.

Afirmînd că multora *„li s-a urît sau se ruşinează a se mai chema români"*, Bărnuţiu arată mai întîi justificarea pe care respectivii o invocă în sprijinul opiniei lor: *„Ei, va zice cineva, care om generos poate să se ţină de neamul românesc cel apus şi neînvăţat?"* Dar replica sa faţă de această atitudine e categorică: *„La astfel de oameni răspundem că cel ce se leapădă de neamul său pentru că fără a sa vină e mai apus şi mai neînvăţat ca alte neamuri, acela nu e cu nimic mai generos decît cel ce tăgădu-*

---

[35] Ioan Buteanu către Dimitrie Moldovan, scrisoare din 19 febr. 1849, publicată în **1.9:Dragomir 1944-1946**, II, p. 73.

[36] Ioan Maiorescu către George Barit, scrisoare din aug.-sept. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, I, p. 218.

[37] În contextul super-optimist al momentului, liderul post-decembrist îşi exprimase opinia că România nu îşi va reveni din situaţia proastă în care se găseşte nici în 20 de ani; evident, afirmaţiile sale au provocat un val uriaş de indignare. Cf. **3:Mungiu 1995**, p. 205.

[38] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 108.

ieşte pe maică-sa aceea ce l-a născut, pentru că e bătrînă şi neputincioasă."[39] La fel va scrie şi Andrei Mureşanu (*„Ferice* [...] *şi de acela care nu se ruşinează de naţia sa, fie aceea cît de proastă"*[40]), în timp ce Bariţ îi va ataca pe acei boieri din Principate *„cărora în sufletul lor şi pînă astăzi le este ruşine a se numi români".*[41]

O poziţie mai ambiguă întîlnim la Codru Drăguşanu, care contrapune ruşinii de a fi român mîndria de a fi francez, prefigurînd într-un mod tulburător obsesia unui Ionesco sau Cioran: *„Simţul de demnitate naţională atît a pătruns în frînc, încît tot individul e, cum am zice, îmbătat de dînsul. Frîncul ia gura plină pronunţînd numele patriei şi-al naţiunii sale. Are însă tot dreptul, şi dacă ar fi să mă renasc o dată în lume, aş implora cerul să mă renasc şi eu frînc."*[42]

În permanenţă, după cum am arătat şi pînă acum, căutarea răspunsului la întrebarea: „să ne denigrăm noi înşine sau nu?" pune în lumină o mare varietate de nuanţe şi atitudini intermediare. Kogălniceanu, în cursul său introductiv la Academia Mihăileană, din 1843, care a fost publicat şi în foile lui Bariţ[43], avînd o mare audienţă printre românii ardeleni, mărturiseşte această oscilaţie, ca şi înclinarea sa într-o anumită direcţie: *„Îmi veţi ierta numai o mică plecare pentru naţia mea, fără însă să credeţi că aş denatura faptele sau că aş excuza aceea ce merită ocară".*[44]

Codru Drăguşanu ne destăinuie şi el frămîntările şi îndoielile pe care trebuie să le împărtăşească orice spirit raţional şi nepărtinitor. Chiar şi atunci cînd se vrea confruntat numai cu exigenţele propriei conştiinţe, efectuarea opţiunii între perspectiva îngăduitoare şi critica aspră, dar poate la fel de superficială, nu i se

---

[39] Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului" (1842), în **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 214.

[40] Andrei Mureşanu, „Articol începător. Proprietate (avere, moşie)", în **1.2:*Gazeta***, VIII, 1845, nr. 80, p. 318; **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 92; **1.9:Mureşanu A. 1988**, p. 136.

[41] George Bariţ, „Nota aşezătorului de litere", în **1.2:*Gazeta***, XI, 1848, nr. 64, p. 268; **1.9:Bodea 1982**, II, p. 710.

[42] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 254.

[43] Mihail Kogălniceanu, „Cuvînt pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihăileană", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 11–13.

[44] *Ibidem*, *apud* **1.9:Bodea 1982**, I, p. 219.

pare defel o sarcină uşoară: *„Nimica mai uşor a critiza; nimica mai greu decît a depinge* [= „a zugrăvi", „a reda"] *adevărul, a enunţa judecata dreaptă bazată pe observaţiuni minuţioase, juste, în toate clasele şi în toate locurile despre care vrei să scrii. Mă apuc de un lucru mare. Voi să-ţi descriu România în care trăiesc de patru ani şi jumătate* [...] *E numai întrebarea dacă nu cumva am văzut cam pieziş."*[45]

Alteori însă, peregrinul transilvan face o alegere motivată total diferit între perspectiva pozitivă şi cea negativă. Atunci cînd le vorbeşte despre ţara sa străinilor, el le înfăţişează acestora în mod deliberat o imagine mai roză, chiar dacă este convins că aceasta nu reflectă adevărul. De ce ? Pentru că *„aşa se cuvine"* îşi legitimează Drăguşanu, în mod foarte sumar, denaturarea. Apărea foarte clar faptul că răul trebuia ascuns în faţa străinilor, comportament tipic, din perspectiva teoriei stigmatului, al celui care se teme că handicapul său va fi dezvăluit, discreditîndu-l. În consecinţă, scrie peregrinul, cînd discuta cu companioni francezi, *„firește aducea timpul ocaziunea cu sine, ca să le spun numai partea cea bună, din principiu, ca să nu-mi categoresc ţara"*.[46] Cu atît mai mult, atunci cînd are de-a face cu maghiari, le zugrăveşte un *„panegiric, puţin meritat, al României, ce firește se şi cuveni trecînd de ţara mea"*.[47] Deşi recunoaşte că lauda adusă patriei sale e nemeritată, Drăguşanu e convins că rufele trebuiesc spălate numai în familie, iar obiectivitatea poate fi aruncată peste bord o dată cu trecerea frontierei.

Foarte bine ilustrează această idee şi Alexandru Papiu Ilarian, într-o scrisoare pe care i-o trimite lui Simion Balint în 1853. Descriind starea psihică dificilă a lui Avram Iancu, Papiu recomandă păstrarea discreţiei asupra acestei chestiuni. În mod semnificativ pentru felul în care stigmatul şi complexul ruşinii colective se manifestă şi în cazul unui caracter puternic cum este cel al lui Papiu, tînărul militant arată că ruşinea care apasă asupra unui singur individ se extinde automat la scara întregii naţiuni atunci cînd ea este făcută publică. Se inaugura astfel lunga carieră a pudorii naţionale asupra respectivului subiect: *„Eu aş fi de părere ca la Viena să nu scrieţi despre el nimic, pentru că aco-*

---

[45] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, pp. 92-93.
[46] *Ibidem*, p. 168.
[47] *Ibidem*, p. 90.

lo sînt prea mulţi români, buni şi răi amestecaţi, şi nu e bine să ne cunoască toate părţile noastre şi bune şi rele, pentru că ne judecă [...]*; pentru ca să nu se lăţească vorbe rele, că orişicum, dar e ruşine pentru toţi, pentru că noi toţi împreună facem numai o persoană, şi durerea, şi patima, şi onoarea, şi ruşinea unuia este durerea sau onoarea tuturor."*[48]

Din interiorul acestei atitudini retractile faţă de dezvăluirea anumitor adevăruri dureroase, ca şi din perspectiva necesităţii cultivării mîndriei naţionale, care să furnizeze suportul moral al deşteptării românilor, imaginea de sine sfîrşeşte prin a combate înclinaţia spre auto-denigrare, chiar dacă nu va reuşi de fapt să-i pună capăt niciodată.

Acestei tendinţe îi dădea expresie Budai-Deleanu atunci cînd scria în *Ţiganiada*: *„Să fie ţara cît de săracă,/Dulce-i cînd poate cineva zice:/Asta-i ţara mea, eu-s dă aice!"*, comentînd în subsolul paginii: *„O, de-ar înţelege neamul meu ce bunătate este a avea ţara sa, nu ar huli aşa pe sine, nici ş-ar defăima neamul, slujind străinilor care o asupresc ş-ar dori să stingă dintru pomenirea oamenilor şi numele lui."*[49] Iar Dimitrie Ţichindeal îi reproşează lui Moise Nicoară lipsa lui de încredere în capacităţile conaţionalilor săi, încercînd să atace fundamentele logice ale unei asemenea imagini negative; totodată, el arată că realitatea de natură să o legitimeze nu este bătută în cuie, că ea poate şi trebuie să fie schimbată: *„Zici: oamenii noştri sînt fricoşi, nepricepuţi. Care-s acei oameni, în ce-s fricoşi, cînd şi ce i-ai cunoscut; ce smintele avînd i-ai cunoscut a fi fricoşi; ce trebuie să fac a nu se înfricoşa şi a se pricepe nu scrii."*[50]

Papiu Ilarian critică şi el auto-percepţia negativă a conaţionalilor săi, neîncrederea lor în propriile posibilităţi de afirmare, atitudini cu atît mai condamnabile, în opinia lui, cu cît ele dezarmează naţiunea în momentele-cheie, aruncă îndoiala şi confuzia asupra căilor pe care le avem de urmat, făcînd astfel jocul inamicilor. La începutul revoluţiei, scrie el, nici o voce nu se ridicase din rîndurile românilor împotriva uniunii cu Ungaria. Unii

---

[48] Alexandru Papiu Ilarian către Simion Balint, scrisoare din apr. 1853, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, I, p. 132.

[49] **1.8:Budai-Deleanu 1974-1975**, I, p. 21.

[50] Dimitrie Ţichindeal către Moise Nicoară, scrisoare din 14 aug. 1816, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 243.

chiar susţineau ideea în mod activ, iar *„alţii credea în Ungaria o naţiune cu mult mai potente şi pe românii cei de secle scoşi din constituţiune cu mult mai apuşi, cu mult mai neconsideraţi, decît să le fie cuvîntul fără batjocură ascultat sau înşişi să ştie da valoare cuvîntului pronunţat, ei credeau, dară, că opuseţiunea română ar deveni numai obiect de rîs"*.[51]

Bărnuţiu, la rîndul său, va sublima critica acestei tendinţe (care pentru el echivalează cu pierderea demnităţii naţionale), în fraze de o violenţă rară, menite să sublinieze mai ales foloasele şi legitimarea aduse adversarilor de către o atare conduită: *„Cine să preţuiască biserica română, dacă se ruşinează românii de ea; cine să-i fi stimat pe români, dacă ei nici nu-şi respectă biserica, nici pe sine? Cine se poate plînge că ce-l calcă în picioare, dacă se face vierme?"*[52] Desigur, s-ar fi putut spune că Bărnuţiu uitase reproşurile pe care le făcuse el însuşi bisericii române cu cinci ani înainte[53], dar asemenea observaţii meschine nu-şi mai puteau găsi locul în ceasul măreţ al revoluţiei, cînd „voinţa populară" şi discursul despre putere al elitei care confiscase monopolul producerii acestuia fuzionau într-un fascicul unic şi totalizant.[54]

Abandonînd virulenţa limbajului lui Bărnuţiu, critica viziunii auto-denigratoare îşi găseşte o expresie mult mai raţională şi mai bine întemeiată teoretic prin pana lui Alexandru Roman. Acesta îi reproşează lui Papiu Ilarian că în *Istoria* sa a judecat prea sever preoţimea şi cercurile clericale, reazemul ferm al naţionalităţii noastre (Roman se gîndeşte în primul rînd la ierarhia greco-catolică orădeană, al cărei apropiat era), alăturîndu-se astfel celor

---

[51] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 96–97.

[52] *Discursul* rostit de Simion Bărnuţiu la 2/14 mai 1848 în catedrala din Blaj, publicat în **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, sub titlul *Raporturile românilor cu ungurii şi principiile libertăţii naţionale*. Vezi **1.9:*Documente 1848 Transilvania* 1977-1988**, IV, p. 12.

[53] Vezi *supra*, nota 39.

[54] Evident, în pofida retardării metodologice a istoriografiei noastre, se poate spune că şi în cazul revoluţiei române de la 1848 terminologia şi conceptele lansate de François Furet (**3:Furet 1992**), pe care le-am vehiculat aici, se potrivesc ca o mănuşă peste realitatea faptică, luminîndu-i adevăratele semnificaţii.

care denigrează naţiunea română şi îi construiesc o imagine negativă.

În paranteză fie spus, această acuzaţie aparent surprinzătoare — Papiu, detractor al românilor! — nu era decît unul dintre paradoxurile obişnuite ale imaginii de sine, aproape toţi intelectualii ardeleni ilustrînd, după cum am văzut, ambele atitudini; puţini fac însă acest lucru în mod mărturisit, conştient şi deliberat, aşa cum se întîmplă uneori în cazul lui Cipariu, Bariţ sau Codru Drăguşanu.

Revenind la observaţiile profesorului orădean, putem remarca în primul rînd subtilitatea cu care acesta sesizează faptul că pasiunea obsesivă pe care o investeşte auto-denigratorul în construirea unei imagini negative provine din discrepanţa existentă între aşteptările sale exagerate cu privire la propria naţiune şi situaţia reală a acesteia, care nu este de fapt atît de rea decît în raport cu aceste pretenţii hipertrofiate pe care el le formulează: *„Trebuie să luăm lumea şi curgerea lucrurilor ei după eternele legi ale naturii, şi încă totdeauna aşa cum e, iar nu cum ar trebui să fie, cu atît mai puţin după placul nostru.*[55] *Să nu ne lăsăm (cu tot dreptul) a ne înfiera cu păcatul*[56] *acela ce se ascrie literaţilor (scriitorilor) noştri. Cum că nu ştiu scrie să nu facă sarcasmi, vătămăţiuni, calomnie ş.c.l., cu care încît se ajunge scopul prefipt, adevereşte experienţa."*[57]

În continuare, Roman descrie profunzimea cu care pasiunea auto-denigrării este întipărită în felul de a fi al românilor în termenii unui Cioran: *„Noi, românii, de ne adunăm doi, trei, îndată începem a ne plînge, a ne văita* [...]*; pare-mi-s-ar că ni-i insuptă datina aceasta în suc şi în sînge"*; dar, continuă fraza, aceasta ar fi valabil numai dacă *„nu a*[-ş] *şti prea bine că e es-*

---

[55] Ca nişte buni protocronişti, ar trebui să remarcăm şi felul în care Alexandru Roman anticipează teoria stigmatului a lui Erving Goffman (vezi *supra*, nota 6), descoperind, în termenii sociologului american, că stigmatul se naşte din contrastul existent între identitatea socială virtuală şi cea efectivă. Desigur, aceasta ar fi prea mult, pentru că afirmaţiile lui Roman nu sînt decît rodul unor observaţii de bun-simţ; ceea ce nu le scade cu nimic valoarea, dimpotrivă.

[56] Termenii sînt absolut expliciţi pentru caracterul de stigmat pe care Roman îl atribuie respectivei apucături.

[57] Alexandru Roman către Alexandru Papiu Ilarian, scrisoare din aug. 1851, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, pp. 305–306.

curgerea soartei celei triste ce ne apăsă atîta timp; a suferinţelor nenumărabile, a amarului băut [...] *Dar datorinţa ni-e: a depune mişeala datină, tînguirile, şi a ne apuca de mijloacele ridicării şi îmbunătăţirii stării noastre* [...], *a fugi de blestemul ce ne apasă.*"[58]

În acest punct, Roman se desparte radical de calea pe care va merge Cioran: stigmatul auto-denigrării nu este imprimat atît de adînc în vreun presupus specific al nostru încît el să nu se poată şterge, e consecinţa explicabilă a unei conjuncturi istorice, este un defect, care nu trebuie transformat într-o calitate, ci abandonat, prin îmbunătăţirea situaţiei noastre reale, ca şi printr-un proces mai raţional de raportare a unei imagini aflate în continuă schimbare la o realitate ea însăşi dinamică şi diversă. Stigmatul înapoierii noastre, ar fi putut să spună Alexandru Roman, parafrazîndu-l *avant la lettre* pe Erving Goffman, nu este o realitate pe care să ne-o asumăm, ci doar o simplă perspectivă.

2. Înapoierea culturală

Tema negativă cea mai frecventă, care însoţeşte aproape orice descriere a realităţilor prezente, este cea a înapoierii culturale. Jalonînd întreg discursul cultural din descendenţa Şcolii Ardelene, prin laitmotivul „întunericului" şi neştiinţei în care se zbat românii, ea reprezintă însă mai mult decît o simplă particularizare la situaţia românească a unor obsesii iluministe cu caracter universal. Lipsa culturii moderne este considerată în cazul nostru drept un fenomen definitoriu, caracteristic, care ne diferenţiază de alte popoare, pentru că noi nu sîntem pur şi simplu înapoiaţi, ci cei mai înapoiaţi, în raport cu popoarele vecine şi cu întreaga Europă.

Asemenea aprecieri, atît de dure, sînt formulate cu limpezime chiar de către apostolii redeşteptării naţionale, ceea ce, după cum vom vedea mai jos, nu era deloc întîmplător. „*Românii*, scrie Andrei Mureşanu, *dintre celelalte naţii a Europei, zac spre osîndă mai adînc sub nestrăbătutul coperămînt al întunecimii*"[59], iar

[58] *Ibidem*.

[59] A.N [Andrei Mureşanu], „Pentru ce sîntem aşa rămaşi?", în ***Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 42, p. 329.

Papiu Ilarian deplînge faptul că *„toate popoarele fac progres în toate ştiinţele şi artele, numai noi, românii, numai noi, nevinovata viţă a falnicilor şi vingătorilor lumii, romanii, încă numai odrăslim".*[60]

Cipariu, la rîndul lui, zugrăveşte în 1855 un tablou grăitor al acestei situaţii, punctînd toate elementele de bază ale unei civilizaţii moderne, care lipsesc la români aproape cu desăvîrşire, definind înapoierea lor culturală: *„Noi dormim! Abia cîte un cuvînt se aude, din cînd în cînd, demn de civilizaţiunea de astăzi, ci fapte mari nicăiri. Nici ştiinţe, nici arte la noi nu înfloresc, nici comerţ au economie, nici talente de stat au de arme, nici şcoale, nici scriitori de celebritate la noi, românii, nu se află. În România un colegiu, în Moldova una academie (?)* [semnul întrebării îi aparţine, bineînţeles, lui Cipariu], *în celelalte părţi româneşti cîte un biet gimnaziu sărac, flămînd, ca vai de el."*[61] Pentru canonicul din Blaj, ca pentru orice alt moştenitor al spiritului iluminist, starea generală a unei societăţi porneşte exclusiv de la gradul ei de cultură. Dacă românii nu au şcoli, ei nu se vor putea bucura de o situaţie mai bună nici în plan economic, politic sau social, şi nici în ceea ce priveşte starea morală şi religioasă a naţiunii, indicator de bază, din acest punct de vedere, pentru măsurarea gradului de cultură şi de civilizaţie.

Chiar şi pentru cei interesaţi într-o măsură mai mare de aspectul politic, cum este cazul lui Papiu Ilarian, tot cultura rămîne factorul de natură să permită progresul şi în acest sector, carenţele culturale motivînd astfel şi neîmplinirile de ordin politic: *„Pentru o naţiune care este căzută politic, cum era românii din Dacia Superioară, nu mai rămînea alt mijloc de a se ridica iarăşi decît numai cultura intelectuală. Dar* [înainte de unirea cu Biserica Romei] *românii cei dintre Carpaţi e Tisa şi în respectul acesta se afla într-o stare atît de meseravere, încît rar se afla o naţiune căreia aşa să-i fi fost răpite într-adins toate mijloacele de a se putea cultiva pe sine."*[62]

---

[60] Al. Papiu Ilarian, „Niscai preliminarii la *Diorile pentru minte şi inimă*", în *Diorile pentru minte şi inimă* (revistă manuscrisă, Cluj), 1845, nr. 1, *apud* **1.9:Papiu Ilarian 1981**, p. 44.

[61] **1.9:Cipariu 1972**, pp. 32–33.

[62] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 195.

Există şi unele cazuri, desigur, foarte rare, în care lipsa culturii este invocată într-un sens pozitiv, atunci cînd se arată că datorită factorului amintit românii au rămas imuni la atracţia exercitată de alte confesiuni, în speţă, cele protestante. Samuil Micu citează faptul că preoţii români, *„prea neînvăţaţi fiind* [...], *respingeau noile rituri şi învăţături"* ale luteranismului *„şi le păstrau cu tărie de suflet pe ale sale"*[63], iar Budai-Deleanu crede că naţiunea română a rezistat prozelitismului calvin *„fie datorită forţei şi statorniciei sale, fie datorită lipsei de cultură de care este învinuită"*.[64]

Ocurenţele repetate ale motivului retardării culturale generează clişee verbale pe care le vom întîlni pretutindeni, la români ca şi la străini. Românii sînt *„înapoiaţi în cultură"*[65], se află în *„decadenţă spirituală"*[66], sînt *„cruzi* [= imaturi] *e acoperiţi de neştiinţă"*[67], *„se află pe o treaptă culturală încă inferioară"*[68], între ei *„domneşte obscuranţia"*.[69]

În descendenţa retoricii iluministe, metaforele chemate să dea expresie acestei situaţii se concentrează pe opoziţia lumină întuneric, cu toate nuanţele intermediare şi ilustrările posibile ale acestei simbolistici elementare. Se face apel în primul rînd la recuzita meteorologică de natură să obtureze sau să voaleze lumina pe care o reprezintă cultura („negura", „ceaţa" sau „norii" neştiinţei), pe urmă la elementele care au darul să ne deruteze în drumul către aceasta („capcanele" sau „labirintul întunecimii"[70]), în fine, la incapacitatea indivizilor sau a societăţii de a accede la luminare, ilustrată mai ales prin clişeele „orbirii" sau „rătăcirii". Fără îndoială, toată această imagistică verbală va suferi un pro-

---

[63] Samuil Micu, *Historia Daco-Romanorum sive Valachorum* [1778], *apud* **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 9.

[64] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, I, p. 312.

[65] **1.7:*Memoriu august 1848***, în **1.9:Dragomir 1944-1946**, II, p. 179.

[66] **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 70, pp. 393–394 (trad. după **1.2:*Zeitung***, 1848, nr. 116); **1.9:Bodea 1982**, I, p. 428.

[67] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 75.

[68] Prinţul Metternich către contele Sedlnitzky, şeful poliţiei, notă oficială din 15 febr. 1835, publicată în **1.9:Bodea 1982**, I, p. 96.

[69] Ioan Faur către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din mart. 1852, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, p. 127.

[70] **1.4:Bojincă 1830**, p. V; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 719.

ces de demonetizare şi de golire de sens datorită excesului de întrebuinţare, reprezentînd, prin excelenţă, retorica unei ideologii identitare a auto-victimizării colective.

Care sînt elementele concrete de natură să contureze imaginea înapoierii culturale? În primul rînd, raritatea şcolilor, aspect subliniat cu deosebită insistenţă în scrierile vremii, mai ales prin comparaţie cu situaţia existentă la naţiunile vecine. Publicînd datele statistice referitoare la şcolile elementare din Transilvania, George Bariţ exclamă: *„Să învăţăm de rost aceşti numeri muţi, căci ei cuprind pentru noi învăţătură adîncă şi totodată prea tristă, ruşinătoare. Românii 1.120.000 au cele mai puţine şi cele mai ticăloase şcoale"*, cu mult mai puţine decît maghiarii, secuii sau saşii. *„Iată cheia cea sigură* — adaugă Bariţ din această perspectivă comparatistă — *după care poţi judeca starea culturii religioase, morale şi intelectuale la naţiile locuitoare în Transilvania şi iată că aici mi s-a dat prilejul dorit de a alătura în parte populaţia şcoalelor cu a temniţelor."*[71]

Pentru jurnalistul braşovean, lipsa acestei educaţii şcolare elementare este gravă nu atît din punct de vedere propriu-zis cultural şi intelectual, ci din perspectiva a ceea ce el numeşte „cultură morală şi religioasă", a cărei difuzare reprezintă principala sarcină a şcolilor populare. Carenţele de la acest nivel provoacă în primul rînd o degradare morală a naţiunii, necunoaşterea şi nerespectarea principiilor creştine conducînd la imoralitate şi delincvenţă, în general, la ignorarea celor mai elementare norme de convieţuire socială. În acest fel, se ajunge la situaţia în care există parohii unde *„nici un poporan nu ştie cele zece porunci, încît te miri cum totuşi le păzeşte, cum nu zace satul tot în temniţă"*[72].

Strîns legată de această stare deplorabilă a învăţămîntului elementar era problema analfabetismului, care ilustra la fel de convingător înapoierea culturală. Eforturile culturale care se fac în alte ţări, scrie *Organul luminării*, *„la noi ar fi deocamdată cu totul fără folos, că dintru popor nimenea nu şti citi"*.[73] Este o idee asupra căreia Cipariu insistă în repetate rînduri, aşa cum o

---

[71] George Bariţ, „Din Transilvania. O plînsoare veche", în **1.2:*Gazeta***, VI, 1843, nr. 40, pp. 157–158; **1.9:Bariţ 1962**, pp. 78–80.

[72] *Ibidem*.

[73] „Literatura germană", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 3, pp. 11–12.

face într-o scrisoare din 1848: *„saşii şi ungurii, **respectu numeri*** [în privinţa numărului], *stau ca 1 la 3 către români, ci în privinţa de a şti citi, românii către ei nici măcar cu 1 ad 3 nu stau* [...] *Noi numai **numerus sumus*** [sîntem (doar) număr], *alta nimica.*"[74] În plus, chiar şi printre puţinii români care ştiu carte, *„gustul de citit este pînă acum la noi foarte puţin"*, după cum scrie Bariţ.[75] Într-un articol intitulat semnificativ „Cine citeşte gazete în publicul nostru?", el arată că *„lipsa unui număr de atîţi cititori cîţi să se socotească a avea dreptul ca să reprezenteze şi la noi opiniunea publică"* are implicaţii grave asupra publicaţiilor româneşti şi, în general, asupra reflecţiei şi acţiunii politice naţionale.[76]

Starea culturală precară a preoţimii reprezenta o altă componentă a imaginii în discuţie. Încă din 1791, dieta Transilvaniei declarase că principala cauză *„a lipsei de cultură şi educaţie a naţiunii acesteia este lipsa de cultură a preoţilor ei, care atunci cînd ar trebui să premeargă cu bune moravuri şi să instrueze pe credincioşi asupra datoriţelor creştineşti* [...], *ei înşişi dau exemple rele de purtare şi îndeamnă pe credincioşi la fapte rele"*.[77]

Fără îndoială că asemenea afirmaţii puneau în evidenţă şi un stereotip al imaginii maghiarilor despre români, dar imaginea unei preoţimi lipsite de învăţătură nu era mai puţin răspîndită nici în rîndurile celor din urmă. Stoica de Haţeg o surprinde pe dimensiunea istorică: *„Românii noştri în munţi şi păduri şi făr' de popi, urşilor, lupilor au serbat şi legea naturalnică au luat. Măcar că de-ar fi şi avut în munţi călugări sau popi undeva, cine i-a ştiut?* [...] *Că şi ei făr' de cărţi, ceva puţin cu mîna scris avînd: «Iată, preot sînt!»*"[78], în timp ce *Organul luminării*, referindu-se la perioada contemporană, scrie că *„la noi, românii* [...], *şi preoţii, şi dascălii, pe unde se află, sînt ca vai de ei!"*[79]

---

[74] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din martie 1848, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, IV, p. 299.

[75] George Bariţ, „De la redacţie", în **1.2:*Gazeta***, I, 1838, nr. 1, pp. 3–4; **1.9:Bariţ 1962**, p. 47.

[76] Idem, „Cine citeşte gazete în publicul nostru?", în **1.2:*Gazeta***, XIV, 1851, nr. 61, pp. 253–254; **1.9:Bariţ 1962**, p. 141.

[77] Răspunsul Dietei ardelene din 1791 la memoriul *Supplex Libellus Valachorum*, publicat în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 137.

[78] **1.9:Stoica de Haţeg 1981**, p. 60.

[79] „Învăţătura primară în Franţa", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 35, p. 189.

Petiția românilor arădani din 1814 subliniază o altă idee, anume aceea a legăturii puternice dintre lipsa de cultură a clerului și cea a națiunii: *„și aceasta este urgia aceea de la care s-a tras mojicia și neînvățătura clerului și a neamului acestuia; că au fost numai pe sine însuși lipsiți și ca niște părăsiți de la mestecarea cu fiii cei mai luminați ai patriei și de la învățăturile cele înalte opriți fiind, de-abia au putut păstra, prin povestire cu gura și prin întrebuințarea cărților bisericești, ba și de acestea puține sînt, niște scîntei a caracterului românesc și a legii creștinești, cu care se deschilinesc de dobitoacele necuvîntătoare"*.[80]

Dacă lucrurile erau văzute atît de prost în privința educației la nivelele de bază ale societății, nici imaginea culturii majore nu ieșea din cadrele clișeului înapoierii culturale. Aceasta în pofida faptului că dacă în privința educației populare se poate constata într-adevăr o evoluție foarte timidă, mai curînd o stagnare din punctul de vedere al realizărilor culturii „înalte", progresul real înregistrat în raport cu perioadele anterioare ar fi trebuit să ofere o viziune mai optimistă. Totuși, intelectualii ardeleni par la fel de nemulțumiți și la acest capitol. Atunci cînd nu contestă pur și simplu existența unor progrese culturale, ei se plîng de caracterul superficial al acestora, de lipsa lor de relevanță la nivelul societății, inaugurînd tradiția criticismului formelor fără fond.[81]

Mai ales credința că ne lipsesc oamenii, indivizii învățați și de valoare, care să dea consistență instituțiilor, formelor și proiectelor culturale, reprezintă o idee foarte persistentă în mentalitatea epocii, cu toate că aceia care o susțin sînt ei înșiși persoane școlite și inteligente, de natură să dezmintă prin simpla lor prezență un atare clișeu. Totuși, el se menține cu tenacitate. Dacă în cazul unui Paul Iorgovici, care constată în 1799 că *„dintre românii noștri în Banat nime nu s-a dat spre așa învățături ca să fie vrednic a îndrepta școalele românești"*[82], al lui Samuil Micu, care scria în 1796 că *„scriitori în neamul românesc mulți nu sînt, că nici au putut sta de scrisoare și de învățătură mai adîncă,*

---

[80] **1.7:*Petiție iulie 1814***, în **1.9:Păcățian 1904**, p. 144. Vezi, pentru problematica memoriului, **3:Gyémánt 1986**, pp. 152–153.

[81] Vezi *infra*, § „Forme fără fond".

[82] **1.4:Iorgovici 1799**, p. 27; **1.9:Iorgovici 1979**, p. 139.

pentru răscoalele şi turburările războaielor"[83], sau al lui Stoica de Haţeg, care arată şi el, la 1825–1829, că *„pe-aicea scriitori buni nu s-au născut, nici că s-au cerut, nici nu s-au putut"*[84], asemenea afirmaţii erau oarecum de înţeles surprinde însă regăsirea lor într-o formă aproape neschimbată la jumătatea secolului, în ambianţa unor condiţii mult diferite.

„În literatura română sînt puţini procopsiţi" este de părere o petiţie din aprilie 1850.[85] Ioan Maiorescu, la rîndul său, scrie la 1843: *„O dată pentru totdeauna: progres mare, deplină mulţumire, stînd cele de acum împrejurări în care se află Principatele şi stînd şi instituţiile lor cele de acum, nu va fi aici niciodată. Lipsa cea mare de bărbaţi trebuitori nu lasă să se facă nici cît s-ar putea."*[86] În termeni aproape identici, ideea reapare la Codru Drăguşanu: *„Lipsesc bărbaţii solizi în toate ramurile şi aşa lumea se zvîrcoleşte în cerc viţios pînă va da Dumnezeu mîntuire cu încetul."*[87] În altă parte, peregrinul transilvan adăuga: *„În societatea noastră numărul învăţaţilor e mic, al celor cu creştere micuşor şi foarte micuşor al celor cu creştere bună. La noi nu sînt ambe stremităţile, ca să le asemănăm, căci două stremităţi presupun un mijloc însemnător; la noi e numai una cea mai rea."*[88] Ca şi pentru iluminişti sau pentru Bariţ, şi pentru Codru Drăguşanu această absenţă a „creşterii", a educaţiei, determină automat deprecierea morală; ca urmare a carenţelor de educaţie, *„în societatea noastră* [...] *în loc de creştere bună vedem o corupţiune completă, în loc de moralitate domneşte demoralizaţiunea şi desfrâul, în loc de adevărată religiune ne împiedicăm de o superstiţiune groasă"*.[89]

Motivul înapoierii culturale dădea astfel relief uneia dintre cele mai întunecate pete ale percepţiei de sine, pentru că, alături de lipsa cultivării maselor şi de precaritatea culturii majore, el includea imaginea degradării morale şi spirituale a naţiunii.

---

[83] 1.9: Fugariu 1983, I, p. 234.

[84] **1.9:Stolca de Haţeg 1981**, p. 311.

[85] **1.7:*Apel aprilie 1850***, în **1.9:Dragomir 1944–1946**, I, p. 195.

[86] Ioan Maiorescu către George Bariţ, scrisoare din aug. 1843, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, I, p. 267.

[87] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 101.

[88] *Ibidem*, p. 271.

[89] *Ibidem*.

3. Sîntem pe ultimul loc

După cum s-a putut vedea şi pînă aici, orice descriere a relei noastre stări culturale se raportează la situaţia altor popoare, fie că ele se află într-un contact direct cu noi, fie că sînt mai îndepărtate. De fapt, însuşi conceptul de înapoiere culturală nu are nici un sens în absenţa acestei comparaţii. În atari condiţii, partea cea mai tragică a problemei nu vine pur şi simplu din faptul că sîntem înapoiaţi, ci din constatarea că sîntem mai înapoiaţi decît alţii, şi mai ales decît adversarii noştri politici şi naţionali, care îşi pot astfel justifica dominaţia tocmai prin această înapoiere. Şi în cazul de faţă, imaginea nu se formează prin raportarea prioritară la propria realitate, ci în funcţie de alte imagini şi realităţi, de un standard superior ideal, cu totul străin realităţilor noastre. Această situaţie duce la o auto-evaluare extrem de pesimistă, la construirea unei ierarhii imaginare în care ne vom plasa de bunăvoie pe ultimul loc. *„Groasa ceaţă a neştiinţei*, scrie Andrei Mureşanu, *atîta au desnaturat pe român, mai ales cînd ridicîndu-se prin lumina deşteptării toate naţiile în jurul nostru, de la Marea Neagră încoace am rămas mai singuri de exemplu a vechii barbarii."*[90]

Ocuparea celei din urmă poziţii se justifică în primul rînd prin raportarea la celelalte naţiuni din Transilvania, maghiari şi saşi aşa cum am văzut că făceau, de pildă, Bariţ şi Cipariu cînd discutau situaţia noastră şcolară, la care se adăugau sîrbii în cazul românilor din vest. Faţă de toţi aceştia, noi sîntem cei mai prost situaţi, cei mai săraci, cei mai lipsiţi de şcoli, cei mai oprimaţi politic şi social, şi legătura strînsă dintre aceste faţete ale înapoierii ne reduce în final la condiţia de robi ai tuturor celorlalţi, după cum apreciază Samuil Micu: *„cel neînvăţat slujeşte celui învăţat, care lucru foarte bine se adeverează în neamul românesc, cel ce din mai mare parte a sa iaste neînvăţat şi tuturor neamurilor mai pe urmă şi slugă"*.[91]

Cumulîndu-se poziţiile deţinute de români în diversele ţări de coroană, acest ultim loc este revendicat şi la scara întregii monarhii austriece, adeseori într-un efort menit să provoace compa-

---

[90] A.N [Andrei Mureşanu], „Pentru ce sîntem aşa rămaşi?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 42, p. 330.

[91] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 234.

siunea împăratului şi să-i demonstreze acestuia că merităm cu deosebire favoarea imperială, tocmai datorită posturii de victimă pe care o ocupăm.

Supplex-ul din 1791 vorbeşte de *„naţiunea suplicantă* [...] *aşezată la hotarele cele din urmă ale monarhiei"*[92], schiţînd astfel ideea unei defavorizări specifice, motivată, în ultimă instanţă, prin raţiuni de ordin geografic; sîntem aşezaţi, din punct de vedere strict spaţial, în punctul cel mai îndepărtat de „centrul" politic sau de civilizaţie, sîntem, ca o consecinţă a acestui fapt, pe ultimul loc în toate celelalte privinţe. Petiţia arădanilor din 1814 este mult mai explicită în ceea ce priveşte poziţia pe care o ocupăm în cadrul imperiului: *„De ce neamul românesc de abia a ajuns la treapta cea mai de jos a învăţăturilor? De ce în toată monarhia austriacă cei mai cumpliţi făcători de rele sînt românii? De ce neamul acesta mai totdeauna este gata la turburări din lăuntru?"*[93] Iar memoriul din 1846 al românilor răşinăreni crede că e necesar să confirme peste treizeci de ani consolidarea posturii respective: *„Ne vine să ne acoperim faţa de ruşine de cîte ori cugetăm că această episcopie, care numără în sînul său peste 600 mii de suflete, este cea mai săracă de aşezăminte religioase şi ştiinţifice în toată monarhia adumbrită de sceptrul Maiestăţii Voastre."*[94] Noi *„ne aflăm rămaşi îndărăt mai tare în cultură decît alţi compatrioţi ai noştri, de alte naţii şi confesiuni. De aici, durerea şi grija noastră urmează, firește, ca să fie îndoită"*[95], adaugă petiţionarii din Răşinari, ilustrînd încă o dată dramatizarea înapoierii noastre prin raportarea la condiţia celuilalt.

Dar obstinaţia imaginii de sine de a nu scăpa ultimul loc la nici un nivel, în nici un sector nu se oprea nici la frontierele Imperiului habsburgic. Europa, cadru de referinţă privilegiat pentru evaluarea condiţiei şi realizărilor noastre, va deveni şi etalonul în funcţie de care ne vom defini vocaţia de a fi mereu cei mai din urmă. Încă din 1815, referindu-se la înapoierea în care ne aflăm datorită lipsei de elemente pregătite în administraţie sau comerţ, Moise Nicoară îi scria lui Piuariu Molnar: *„Quod nunc in tota Europa, quoad hac rem concernit,* [valachi] *ultimi locum teneant:*

---

[92] **1.7:*Supplex 1791***, în **3:Prodan 1984**, p. 480.
[93] **1.7:*Petiţie iulie 1814***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 141.
[94] **1.7:*Memoriu 1846 Răşinari***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 167.
[95] *Ibidem*, p. 166.

in nulla quippe harum provinciarum quas incolunt, jure, quo deberent primum in administranda republica locum capiunt."[96]

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, domeniul cel mai propice de manifestare pentru auto-stereotipul „românii ultimii din Europa" era reprezentat de sfera realizărilor culturale majore, zonă care furniza iluminiştilor noştri principala accepţiune a noţiunii de „Europa" („Europa luminată").[97] În raport cu acest model al progresului, al înfloririi culturii şi civilizaţiei, noi ne situam pe ultimul loc, dacă nu chiar în opoziţie. La 1855, Timotei Cipariu dădea încă glas acestei obsesii: *„Au nu ne răsună urechile de tumultul Europei agitate în fierberea entuziasmului spre mai mare cultură? Ce facem noi cînd toată lumea civilizată este în cea mai nestîmpărată lucrare?* [...] *Noi dormim!"*[98] este convingerea învăţatului blăjean.

Îndeosebi la începutul secolului, clişeul potrivit căruia numai noi în Europa nu sîntem la nivelul diferitelor realizări culturale ale vremii poate fi întîlnit în aproape toate prefeţele sau demersurile justificative destinate publicului ardelean. *„Toate neamurile Europei au demult acum lexicoanele sale, numai la neamul nostru lipseşte"*[99] o asemenea carte, scrie Budai-Deleanu la 1818, în prefaţa la *Lexiconul românesc-nemţesc*; *„tuturor neamurilor celor polite se făcu primită şi bine plăcută"* studierea geografiei, arată şi Nicola Nicolau în 1814, *„numai noi, românii* [...] *de o ştiinţă aşa scumpă şi nepreţuită tocma eram lipsiţi"*[100]; *„toate neamurile Europei cele deşteptate"* publică *„gazete sau novele* [...], *singuri noi, românii* [...] *sîntem de acel scump vistiariu lipsiţi"* scrie şi Alexie Lazăr, tot în 1814[101]; *„toate neamurile cele luminate"* scriu şi citesc cărţi reia aceeaşi formulă peste cinci-

---

[96] Moise Nicoară către Ioan Piuariu Molnar, scrisoare din 1815, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 33.

[97] Vezi **3:Marino 1995**, mai ales pp. 157–190: „«Luminile» româneşti şi descoperirea Europei"; **3:Boçşan, Duma, Bona 1994**, pp. 14–17; **3:Antohi 1994**, pp. 254–259.

[98] **1.9:Cipariu 1972**, pp. 32–34.

[99] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 368.

[100] **1.4:Nicolau 1814-1815**, I: „Către cetitoriu!"; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 204.

[101] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 218.

sprezece ani Zaharia Carcalechi[102] — *„singuri noi, românii, sîntem de această scumpă visterie mai lipsiți"*.[103]

Este adevărat, repetata ocurență a acestor enunțuri poate să evidențieze nu numai dramatica problematizare a obsesiei ocupării ultimului loc, ci și o altă chestiune, de mult mai mică profunzime. Golite de sens prin îndelungata lor repetare, formulele în discuție dau uneori impresia unor simple figuri de stil, avînd menirea de a orna discursul justificativ, de a capta bunăvoința publicului clamînd, printr-o exagerare retorică, importanța capitală a operei realizate, care pune capăt, în domeniul respectiv, acelei deficiențe uriașe care ne plasa pînă atunci pe ultimul loc în Europa.

Există însă și opinii care dezmint acest clișeu, chiar dacă ele, este adevărat, sînt foarte rare. Asemenea opinii contrare se articulează îndeosebi atunci cînd termenul de referință al poziției noastre nu se mai reduce la formula generică „toate neamurile Europei", popoarele la care ne raportăm fiind identificate concret, mai ales din rîndurile inamicilor naționali.

Carcalechi, de pildă, în prefața citată, face o astfel de exemplificare concretă a celor aflați în fața noastră: *„Iată grecii, ba și sîrbii, bărbătește tipăresc cărți, și neamul atît cel grecesc, precum și cel sîrbesc nu numai cu bucurie le primesc, ci și cu mulțumire le citesc"*[104], în timp ce românii, numai ei, nu se învrednicesc cu atari inițiative culturale. Pînă aici, Carcalechi se plasează tot în interiorul clișeului. Atîta doar că identificarea celor în funcție de care noi sîntem pe ultimul loc cu grecii și sîrbii, respectiv cu două națiuni care nici ele nu sînt atît de bine situate în raport cu occidentalii, cu germanii sau maghiarii, dar care pe de altă parte reprezintă principalii noștri concurenți în Ungaria și, în general, în centrele comerciale din imperiu unde se înfiripă o burghezie românească (în ceea ce-i privește pe greci se adăugau și resentimentele față de poziția lor dincolo de Carpați), toate aces-

---

[102] Desigur, Carcalechi nu e ardelean, dar ***Biblioteca românească*** apare la Buda și e destinată în mare parte publicului românesc din monarhia austriacă.

[103] Zaharia Carcalechi, „Către cititori", în **1.2:*Biblioteca***, I, 1829; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 680. Aceleași idei puteau fi regăsite în **1.3:*Calendar Buda II* (Carcalechi)**, 1825: „Înștiințare pentru *Biblioteca românească*".

[104] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 680.

tea deci au mai ales rolul de a ne stimula să ne ridicăm dintr-o postură atît de ruşinoasă cum este cea în care ne aflăm. Potrivit percepţiei noastre, grecii, de exemplu, care ne-au dominat în Principate, sînt o naţiune decăzută, robi ai Porţii otomane, iar noi, în consecinţă, am ajuns să fim robi la robii turcilor, ceea ce este intolerabil. Cam la fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte imaginea raporturilor noastre cu sîrbii.

În aceste condiţii, Petru Maior va ajunge chiar să combată clişeul potrivit căruia noi ne aflăm pe ultimul loc, în urma celor două popoare amintite. Nici ei nu stau mai bine decît noi, spune Maior, în plus, tocmai oprimarea pe care au exercitat-o aceştia asupra noastră ne-a adus şi pe noi la nivelul lor de decădere: *„După ce înşişi grecii şi sîrbii* [...] *întru adîncul neştiinţei au surupat pe români, iarăşi ei începură a cleveti pe români că sînt cei mai neînvăţaţi şi mai proşti între toate limbile şi a-şi bate joc de dînşii; care pînă astăzi nu o curmă, măcar că şi grecii şi sîrbii (de vom socoti lucrul cu amăruntul) întru aceeaşi, ba în mai mare osîndă sînt."*[105]

Nu este deloc obligatoriu să rămînem mereu pe ultimul loc, crede şi Constantin Diaconovici-Loga, chiar dacă în momentul de faţă *„prea departe am rămas"* în raport cu celelalte naţii; dar şi alţii au pornit de la nivelul nostru, iar *„astăzi strălucesc pe faţa pămîntului"*, ceea ce implică, în mod logic, faptul că şi noi avem posibilitatea să ne ridicăm la lumină: *„putem, cum au putut şi alte neamuri, care pînă n-au început aşa, erau şi ele întunecate"*.[106]

Trebuie remarcat şi faptul că dacă plasarea noastră pe ultimul loc se face în raport cu vecinii noştri din Transilvania, la scara monarhiei habsburgice sau a întregii Europe, ea nu depăşeşte însă, de regulă, frontierele continentului. Nu există, în general, o imagine de genul „românii ultimii din lume", care să includă şi popoarele „sălbatice", africane, sau pe asiatici.[107] Lucrul se datorează viziunii europocentriste a românilor ardeleni, pentru care „lu-

---

[105] *Ibidem*, I, pp. 919–920.

[106] **1.4:Diaconovici-Loga 1821**, p. 10.

[107] Pentru imaginea Orientului şi a Africii vezi **3:Anghelescu 1975**, **3:Radosav 1985**; pentru teoria *orientalismului* (cu bibliografie), **3:Antohi 1994**, pp. 216–218, 268–269.

mea" cu adevărat semnificantă din punctul de vedere al modelului modern de civilizaţie se reduce de fapt la continentul european şi, eventual, la prelungirile acestuia, de tipul Statelor Unite.[108] Sîntem pe ultimul loc doar în raport cu cei cu care ne putem compara, adică exclusiv cu cei care aparţin civilizaţiei europene.

E adevărat, există unele derogări de la această regulă generală, cum ar fi cazul folosirii atributelor „barbar" sau „sălbatic" pentru caracterizarea realităţilor noastre. Andrei Mureşanu, de pildă, afirmă că dacă vom continua să ne mulţumim cu puţin şi să ne complacem în înapoierea în care ne aflăm, *„nu vor trece mulţi ani şi noi vom ajunge o soartă mai ticăloasă şi mai apusă decît a sclavului din Africa"*.[109] Iar *Organul luminării* dă dreptate unei corespondenţe din *Erdélyi Híradó* care aprecia că, datorită înapoierii culturale de la noi, nu este de mirare *„dacă dincolo de mare nimănui e cunoscută ţara ceasta, nimeni o memorează, sau dacă o memorează, socoteşte că e patria sălbaticilor"*.[110] Totuşi, această „sălbăticie" (sub raportul gradului de civilizaţie) rămînea mai mult o metaforă, menită să pună în evidenţă rămînerea noastră în urmă din punctul de vedere al standardului european.[111]

La nivelul continentului însă, deşi ne situăm în interiorul acestuia, noi ne individualizăm prin lipsa de participare la ritmurile lui esenţiale, prin absenţa unor trăsături mai accentuate care să ne marcheze un specific oarecare în arhitectura europeană. *„Muscalul are credinţa tare în autocratul său atotputinte* — scrie Ion Codru Drăguşanu — *ca frîncul în naţiunea sa cea mare şi glorioasă, anglul crede în bani şi e superb cu suprema desteritate a diplomaţilor săi, care poartă lumea de nas cu adîncă*

---

[108] Pentru imaginea Americii la românii ardeleni vezi **3:Mureşan C. 1982, 3:Mitu S. 1993a** (cu bibliografie); **3:Nicoară S. 1993**; **3:Vári 1993**.

[109] **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 67.

[110] **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 58, p. 323.

[111] Ultimele decenii ale secolului nostru vor cunoaşte o amplificare puternică a tendinţei de raportare a românilor la realităţi extra-europene, de regulă „africane", atît din perspectiva imaginilor străine, cît şi a imaginii de sine. Vezi, de pildă, sintagma „România Etiopia Europei", vehiculată mai ales în ultimii ani ai regimului Ceauşescu, sau *hit*-urile lui Ioan Gyuri Pascu în ultima vreme („Africa — ce vis fierbinte)" vezi **2:Pascu I.G. 1995**). Pentru relaţia identitară România Europa/Africa vezi şi **3:Verdery 1994**, pp. 19–20.

fineţe. Italul vegetează politiceşte, dar respiră în viaţa artistică, pe cînd ispanul nici una, nici alta, ci trăieşte cu reminiscenţele gloriei trecute. Noi oare cu ce ne-am putea mîndri?"[112] Nimeni nu e perfect, dar fiecare are ceva de spus, în felul lui, cu excepţia românilor.

Lipsa de relief a condiţiei noastre europene se datorează şi unei carenţe de participare, faptului că nu avem voinţa necesară de a ne plasa pe traiectoria progresului, de a depune acele eforturi care să ne aducă în rînd cu ceilalţi. Motivul „somnului" în care dorm românii atunci cînd toată lumea se deşteaptă reprezintă una dintre cele mai răspîndite metafore ale genezei identităţii naţionale[113], reafirmînd încă o dată ideea singularităţii noastre şi din acest punct de vedere: *„Singuri noi, fraţilor, încă dormim în somnul cel lung a netrezirii"*[114], exclamă la 1845 Papiu Ilarian, *„numai noi dormim încă în somnul moleşirii"*, clamează şi adversarii săi politici, deputaţii români din parlamentul maghiar, la 1848[115], *„întru regeneraţiunea lumii noi singuri dormităm"*, scrie şi moderatul Timotei Cipariu la 1855.[116]

De altfel, drama şi tristeţea presupuse de trăirea sentimentului că ne aflăm pe ultimul loc sînt poate cel mai bine ilustrate prin scrisul canonicului de la Blaj. Fără a fi un pesimist incurabil şi nici măcar un sceptic cu orice preţ, el profesează numai o critică lucidă şi ponderată a realităţilor româneşti. Dar, pentru Cipariu, rezultatul oferit de acest examen, pe care încearcă de altfel să îl privească absolut raţional, este cît se poate de dezolant. Corespondenţa sa dinaintea lui 1848, după cum am văzut[117], dă expresie unei neîncrederi profunde în capacităţile noastre de progres şi ridicare. Iar revoluţia, soldată în fond cu o nouă înfrîngere, nu-i va schimba această convingere. Dimpotrivă. Memoriile

---

[112] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 121.

[113] Reutilizată de curînd de Dan Pavel, vezi **3:Pavel 1994**.

[114] Al. Papiu Ilarian, „Niscai preliminarii la *Diorile pentru minte şi inimă*", în *Diorile pentru minte şi inimă* (revistă manuscrisă, Cluj), 1845, nr. 1, *apud* **1.9:Papiu Ilarian 1981**, p. 45.

[115] Apel semnat de 5 deputaţi români din parlamentul maghiar, adresat conaţionalilor lor în 24 sept. 1848, publicat în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 31.

[116] **1.9:Cipariu 1972**, p. 32.

[117] Vezi **1.6:*GBC* 1973-1993**, IV, pp. 71–308.

sale, scrise în 1855, își propun să transmită posterității, prin tulburătoarele lor pagini introductive, o imagine a slăbiciunii și neputinței noastre de a depăși starea de decădere în care ne aflăm.[118] La fel cum în 1838, pe urmele unui Dinicu Golescu, descoperea la Pesta și la Viena înapoierea de acasă, prin măsurarea distanței care separă gradul de civilizație al celor două orașe de *„apusa noastră stare de toată partea"*[119], voiajul întreprins în Italia la 1852 îi va prilejui constatări tot atît de amare. Descoperind la Veneția realizările culturale ale coloniei de călugări armeni mechitariști, Cipariu constată cu stupoare că pînă și armenii ne-au întrecut: *„Unde sîntem noi, românii, care avem mai multă independență politică decît armenii, și poate și mai multe mijloace, cu școale, monastiri avute, bărbați învățați etc., pe lîngă acești monaci? O mînă de oameni singur din osteneala lor feceră atîta, însă noi, atîția fiind, nimica! Anima se rumpe cînd vede cineva că încă și armenii ne întrecură în starea literară."*[120] Mai rău și decît armenii se părea că nu putea exista o ilustrare mai elocventă a poziției rușinoase pe care o ocupam în obsedantul top imaginar al națiunilor!

3.1. Românii ca țiganii

Totuși, se putea și mai rău, după cum o demonstrează acele texte în care condiția românilor este comparată cu a țiganilor sau a evreilor, etnii cărora le este destinat rolul de a furniza cea mai potrivită analogie pentru situația pe care românii ardeleni și-o atribuie, aceea de ocupanți ai ultimului loc între popoare. Mulți au rîs de român scrie cu obidă Timotei Cipariu, ilustrînd această raportare deconcertantă *„ca numai de iudeu și de țigan"*.[121]

---

[118] **1.9:Cipariu 1972**, p. 29 sqq.

[119] Timotei Cipariu către George Bariț, scrisoare din dec. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, IV, p. 141.

[120] **1.9:Cipariu 1972**, p. 140.

[121] **1.1:Cipariu cca. 1846**. Într-un mod similar își relaționa condiția identitară și Cioran, atunci cînd își mărturisea atracția sa față de muzica maghiară și țigănească, față de diverse calități atribuite maghiarilor (**2:Cioran 1993b**, p. 19); intenția de a șoca este evidentă: dat fiind că la vremea la care scrie (1977), popoarele cele mai disprețuite din perspectiva românească sînt

Uneori, românii se auto-compară cu ţiganii din perspectiva discriminării şi oprimării la care sînt supuşi aceştia. Bărnuţiu, de pildă, arată că, potrivit legislaţiei care reglementează statutul nostru în Transilvania, *„românii nu sînt adevăraţi patrioţi, ci numai suferiţi sau toleraţi, cam aşa ca ţiganii, care umblă cu corturile în spate, dintr-un loc într-altul"*.[122] În general, din multiple puncte de vedere: prin reputaţia incapacităţii lor de a se alinia progresului şi de a părăsi un mod de viaţă tradiţional, prin faima certurilor şi a dezbinării care domneşte între ei şi care îi împiedică să se concentreze asupra problemelor esenţiale, ca şi prin situaţia de oprimaţi şi robi ai altora — ţiganii reprezentau o ţintă ideală pentru încarnarea unor motive de bază ale auto-percepţiei româneşti. Jignirea imensă adusă amorului propriu printr-o astfel de comparaţie sau chiar identificare nu făcea decît să ne atenţioneze cu duritate asupra locului pe care îl ocupăm şi, eventual, mizînd pe oroarea provocată, să ne stimuleze eforturile în vederea transformării în bine a respectivei condiţii.

Nu este greu de ghicit că textul cel mai reprezentativ pentru această imagine este *Ţiganiada* lui Budai-Deleanu. Fără îndoială că la un anumit nivel de lectură, potrivit frumoasei analize a lui Ion Istrate[123], *romii din rai* ai *Ţiganiadei* nu sînt altceva decît un antipod burlesc al umanităţii eroice, actori ingenui ai unei lumi întoarse pe dos, aspect atît de bine ilustrat prin inaderenţa lor la convenţiile sociale.[124] Şi din acest punct de vedere, ei furnizează o bună concordanţă identităţii româneşti confecţionate de iluminişti. Pentru că, la fel cu respectivii romi, şi românii momentului

---

maghiarii şi ţiganii, el se raportează tocmai la aceştia. În mod analog, pe timpul lui Cipariu, cei mai desconsideraţi erau ţiganii şi evreii. Cioran ilustrează şi o altă idee de bază a relaţiei noastre identitare cu ţiganii: dacă nu ar fi ei, atunci noi am fi cei de pe ultimul loc şi, de fapt, acest lucru se poate întîmpla oricînd (**2:Cioran 1993a**, p. 74). După 1989, respectiva relaţie de identificare, cu toate sinuozităţile ei, a fost excelent ilustrată de anecdota relativă la românii/ţiganii mîncători de lebede din grădinile publice vieneze. Chiar un naţionalist integral ca Adrian Păunescu cultivă acelaşi paradox, în poezii cum ar fi „Din gară-n gară" sau „România nomadă" (**2:Păunescu 1993–1994**).

[122] **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 203.

[123] Vezi **3:Istrate 1982**, pp. 318–351.

[124] Motivul „ţigăniei-rai" a fost reluat şi cizelat ca o bijuterie în *Mica Ţiganiadă* a lui Şerban Foarţă şi a formaţiei „Phoenix" (vezi **2:*Phoenix***).

de față reprezintă tot o ipostază degradată a unei umanități eroice, a acelei vîrste de aur în care calitățile datorate originii latine erau puse în valoare prin faptele de arme ale unui Vlad Țepeș, în timp ce astăzi ei nu înfățișează decît o copie răsturnată a condiției lor esențiale, denaturată de vitregiile istoriei.

De fapt, universul în care românii tînjesc să-și plaseze existența este cel al abstragerii din Istorie, al unui continuum spațio-temporal mitic și an-istoric, la adăpost de vicisitudinile pe care o condiție terestră și istorică ni le-ar putea scoate mereu în cale, copleșindu-ne.[125] Este exact lumea romilor din rai ai *Țiganiadei*, care furnizează astfel o analogie perfectă uneia din temele de bază ale imaginii noastre de sine, cu mult înaintea celor pe care le vor construi Goga, Blaga sau Cioran.

Dar relația de similaritate dintre români și țigani este și mai limpede pusă în evidență la un alt palier de lectură al poemului lui Budai-Deleanu. Pe tot parcursul ei, *Țiganiada* oferă, în mod implicit, și o meditație directă asupra condiției românilor. Ea este de fapt o „Românіadă" realizată în oglindă, fie prin proiectarea fidelă a imaginii noastre în conturul țiganilor, fie, cel mai adesea, prin deformarea grotescă a acesteia, în forme exagerate sau parodice.

Există o extraordinară ambiguitate și tensiune de sens în această manieră inedită de reflectare a propriei imagini, care ar verifica încă o dată caracterul baroc atribuit poemului. Pe de o parte, substituirea noastră cu țiganii dă impresia că ar vrea să menajeze susceptibilitățile orgoliului național, reușind să ocolească rostirea pe șleau a anumitor adevăruri neplăcute (o „Românіadă"

---

[125] Ideea existenței noastre în afara Istoriei, pentru o mie de ani de exemplu, a fost amplu teoretizată în filozofia lui Blaga sau în eseistica lui Cioran, de asemenea, a primit o expresie artistică remarcabilă în poezia lui Blaga. Poate nu întîmplător, cei doi sînt ardeleni prelungind o „cîntare a pătimirii noastre" inspirată de grila de lectură auto-victimizantă prin care ardelenii își citesc istoria și își asumă vocația unui destin nefericit. Vezi și **3:Pippidi 1993**, p. 29, **3:Antohi 1994**, p. 213. Cît este de relativă o asemenea percepție o dovedește din plin existența ei și în cazul altor popoare. Claudio Magris citează o vorbă de spirit atribuită cancelarului Kreisky, potrivit căruia *„«Austria a ieșit din istorie și aceasta o face pe deplin fericită». Fiecare bun moștenitor ori epigon habsburgic continuă Magris se găsește cu neplăcere în marele teatru al lumii, pe scena istoriei mondiale, pe care a fost expediat pentru a face pe actorul generalist"* (**3:Magris 1994**, p. 366).

care să ne ironizeze direct aspectele negative, într-o formă burlescă, ar fi fost, fără îndoială, extrem de greu de digerat). Pe de altă parte, comparaţia puţin măgulitoare şi mai ales hipertrofierea păcatelor incriminate în oglinda deformantă a comportamentului ţigănesc în pofida îndulcirii pilulei prin relativizarea pe care o oferă umorul şi ironia par să realizeze, deliberat, tocmai contrariul: o seniorială blasfemie la adresa identităţii naţionale, într-o manieră voltairiană care nu exclude critica raţională şi spiritul moralizator, dar secondată de nepăsarea şi cinismul amuzat al unui marchiz de Sade, care-şi ritmează punerea în scenă pe partitura sprinţară a unui nesfîrşit hohot de rîs.

Faptul că lumea *Ţiganiadei* conturează o analogie pentru condiţia prezentă a românilor, cu toate că a fost în general neglijat de către comentatorii poemului[126], este mărturisit însă de către autor, în *Epistola închinătoare*, prin aluzii cît se poate de transparente: *„Însă tu bagă samă bine, căci toată povestea mi se pare că-i numa o alegorie în multe locuri, unde prin ţigani se înţeleg ş-alţii, care tocma aşa au făcut şi fac, ca şi ţiganii oarecînd. Cel înţelept va înţelege!"*[127]

Desigur, uneori aluzia vizează îndeosebi anumite componente din cadrul românimii, cum este cazul înaltei ierarhii greco-catolice, şi mai ales al episcopului Bob, cu care corifeii iluminişti nu reuşesc nicicum să se înţeleagă. Referindu-se la scrierile lui Petru Maior în care acesta îl critică foarte sever pe episcop, Budai-Deleanu scrie în aceeaşi epistolă către Mitru Perea: *„Am înţeles eu aici că şi tu ai scris ceva foarte bun pentru ţigani şi, scriind adevărul, ai atins pe voivodul cum se cade, care de cîndu-i n-au suferit neamul său şi n-au făcut nici un bine, ci numai au strîns parale ca să îmbuibeze pe boieri. Doamne, cînd va fi să mai ajungă alt voivod, care iubeşte pe ai săi? Eu socoteam că voi auzi cît de curînd că pe tine au ridicat ceata voivod, dar, bag de samă, nătărăul acela tot trăieşte şi împute lumea."*[128] Ţigănimea reprezintă aici, în mod evident, cadrul alegoric pentru punerea în evidenţă, indirectă, a unei situaţii contemporane: „ceata ţiganilor" reprezintă comunitatea românească, „voievodul ţiganilor", pe episcopul lor.

---

[126] Ceva la **3:Piţu 1991**, p. 21; **3:Antohi 1994**, p. 54.

[127] **1.8:Budai-Deleanu 1974-1975**, I, p. 7.

[128] *Ibidem*, pp. 6–7.

De fapt, în ambianţa iluministă contestatară a Vechiului Regim, pamfletul alegoric, care critică o realitate contemporană sub masca fictivă a unui popor exotic, a unei ţări de fantezie sau a unei situaţii istorice, pentru a înşela astfel vigilenţa cenzurii, reprezenta o modalitate de expresie extrem de răspîndită, ilustrată de un Montesquieu, Voltaire sau Benjamin Franklin, cu rădăcini pînă în utopia negativă a lui Swift. La românii din Transilvania, George Bariţ va fi reprezentantul cel mai autorizat al acestei tradiţii, prin publicistica sa care atinge mereu realităţile ardelene doar prin invocarea aluzivă a situaţiilor similare din alte ţări.[129]

Dar dincolo de analogiile de suprafaţă sau de subterfugiile necesare pentru strecurarea adevărului, ţigănimea este pentru Budai-Deleanu purtătoarea unor echivalenţe simbolice mult mai profunde ale specificităţii noastre. Cînd scrie: *„mă încredinţai, spre mâhnirea mea, cum că ţiganii noştri şi la Eghipet tot aceiaşi sînt ca şi pe la noi, adică defăimaţi şi de toţi urgisiţi, ce nu vor să păzească nici o rînduială sau să se îmbunătăţeze cu năravuri mai polite sau să-şi lumineze mintea cu învăţături alese"*[130], este limpede că el vizează temele esenţiale ale imaginii noastre de sine, şi nu caracteristicile unor romi de fantezie: defăimarea de către străini şi oprimarea, reticenţa faţă de progres şi luminare, înapoierea culturală.

Lipsa de unitate a românilor, dezbinarea care domneşte în rîndurile lor şi care constituie, de asemenea, clişee de bază ale autopercepţiei naţionale sînt tot atît de bine ilustrate în lumea *Ţiganiadei*. Certurile nesfîrşite dintre ţigani, disputele care nu duc la nici un rezultat, cum este cea asupra formei de guvernămînt, pun în evidenţă lipsa consensului naţional, trasînd aceeaşi linie de congruenţă, de identificare între felul nostru de a fi şi cel al ţiganilor: *„Mă tem, vere, de s-or sfădi mai mult ţiganii, să nu ne ajungă şi la noi rîndul"*, glosează una dintre vocile din subsol; iar alta adaugă: *„Fericiţi care nu înţeleg! De-aţi fi luat samă, pînă acum doară de o sută de ori sînteţi pomeniţi."*[131]

În acest spirit, Budai-Deleanu ajunge chiar să inverseze datele comparaţiei dintre români şi ţigani în modul cel mai defavorabil nouă. Nu ei sînt cei care să ne reamintească mereu, prin

---

[129] Vezi **3:Mitu S. 1991.**

[130] **1.8:Budai-Deleanu 1974–1975**, I, p. 5.

[131] *Ibidem*, p. 323.

condiţia lor mizeră, starea proastă în care ne aflăm, ci invers, noi ne aflăm la un nivel atît de deplorabil, încît noi sîntem cei care reprezentăm un avertisment în privinţa consecinţelor decăderii, la fel ca ţiganii. Speculînd motivul decăderii marilor imperii, dar cu o aluzie directă la adresa românilor din Transilvania, poetul ardelean clamează: *„Fost-au de cînd lumea stă-în picioare/Multe neamuri slăvite-odinioară,/Viteze ş-altor poruncitoare,/A căror nepoţi acum de-ocară/Sînt la noi; şi noi l-alţii-om fi doară,/De nu vom băga samă de ţară."*[132] Românii, nepoţi ai romanilor, astăzi subiect de ocară în ochii barbarilor pe care altădată îi stăpîneau reprezintă un clişeu care ne identifică în mod cert, sensul sextinei putînd fi decodificat în felul următor: ţiganii au decăzut din starea fericită în care se găseau odinioară, cînd stăpîneau India; la fel vom păţi şi noi dacă persistăm în păcatul care i-a dus şi pe ei la dezastru: lipsa de solidaritate naţională şi de patriotism, de care dăm dovadă prin oameni ca episcopul Bob sau ca boierii moldo-munteni, dezinteresaţi de binele ţării şi urmărind doar folosul personal. Stăm deci la fel de rău ca şi ţiganii, pare să spună în concluzie Budai-Deleanu, desigur, la fel de rău ca şi aceşti ţigani imaginari ai unei lumi ficţionale.

Ţiganii reali, cu precădere cei aflaţi în stare de robie în Principate (în mod semnificativ, nici romii *Ţiganiadei* nu pot fi localizaţi în altă parte), se vor afla în permanenţă în atenţia ardelenilor. De altfel, aproape toate relatările observatorilor străini care trec prin Principate zăbovesc extrem de mult asupra acestui subiect.[133] Fără îndoială, el atrage şi prin exotismul şi ineditul său[134], dar şi prin perspectiva pe care o aruncă asupra provinciilor dunărene în ansamblul lor; situaţia jalnică a ţiganilor este considerată definitorie, dintr-un punct de vedere, pentru însăşi condiţia Principatelor, în măsura în care ele nu reuşesc să amelioreze statutul juridic şi nivelul de civilizaţie, atît de îndepărtate de standardele europene, ale unui segment al populaţiei lor, oricît ar fi acesta de „problematic" sau de redus numeric.

---

[132] *Ibidem*, p. 30.

[133] La fel cum astăzi imaginea României în străinătate are ca o componentă importantă situaţia ţiganilor de la noi, spre disperarea românilor timoraţi de această imagine.

[134] O frescă relativă la situaţia ţiganilor din Principate în epoca respectivă la **3:Djuvara 1995**, pp. 265–278.

Şi, în mod relevant, nu doar străinii gîndesc aşa, ci şi românii ardeleni. Ei critică mereu instituţia robiei ţiganilor[135], adeseori în termeni duri cum sînt cei în care Cipariu îi scrie lui Bariţ despre realităţile din Muntenia: *„numai la ei mai domneşte sclavismul în Europa, de se poate socoti parte Europei ţara în care omul e dobitoc"*.[136] Soarta tristă a ţiganilor se răsfrînge deci în mod decisiv asupra românilor, negînd însăşi apartenenţa noastră la spaţiul de civilizaţie european.

Problema robiei ţiganilor este văzută într-un mod oarecum diferit de către Codru Drăguşanu, care, la fel ca Budai-Deleanu, inversează datele comparaţiei dintre romi şi români. Meseriile tradiţionale ale ţiganilor (analizate cu atenţie, din perspectiva contribuţiei lor specifice în economia Munteniei) vor dispărea pe viitor scrie peregrinul ardelean, *„căci pînă la unul bieţii ţigani se aşezară pe linie, sau în scurt au să se aşeze; apoi, adio industrie liberă! caută bieţii să presteze claca, iobăgia şi decima, bucurîndu-se şi ei de soarta românului, deocamdată nu prea demnă de invidiat"*[137]. Cu alte cuvinte, ţiganii vor ajunge într-o situaţie mai proastă decît cea în care au fost pînă acum, vor ajunge ca românii! Încă o dată, meditaţia asupra propriei condiţii ne aducea în postura considerată cea mai defavorabilă: ca ţiganii, sau chiar mai rău decît ei...

3.2. Românii ca evreii

După cum am văzut, starea de robie în care se găseau ţiganii, oprimarea exercitată asupra lor se regăseau printre motivele de bază pentru care românii ardeleni îi aleseseră pe romi ca element de referinţă al propriei condiţii. Postura de victimă a celorlalţi putea fi însă ilustrată în epocă cel puţin la fel de bine şi de către evrei, fapt care stimulează auto-percepţia românească să se raporteze în cîteva rînduri şi la aceştia.

---

[135] Iosif Many, de pildă, scrie despre ea şi pentru publicul maghiar din Transilvania; vezi „Moldova", în **1.2:*Hiradó***, 1844, nr. 26, pp. 152–153; „A rabszolgák emancipatiója Oláhországban" [„Emanciparea robilor ţigani în Ţara Românească"], în *ibidem*, 1844, nr. 95, pp. 567–568.

[136] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din ian. 1845, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, IV, p. 205.

[137] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 104.

Atitudinea de ansamblu manifestată de către românii ardeleni din această perioadă faţă de evrei (indicator relevant al gradului de xenofobie al unei societăţi) nu excludea anumite accente antisemite, datorate atît moştenirii mentalităţii medievale, cît şi unor împrumuturi şi reacţii culturale mai recente. Moise Nicoară, de exemplu, scrie la începutul secolului versuri de o mare duritate la adresa evreilor, asociaţi cu anticreştinismul Revoluţiei franceze şi cu propagarea acestuia de către marele inamic al momentului, Napoleon[138]; iar Iosif Many, la 1845 şi 1847, traducea cîteva schiţe moralizatoare din literatura maghiară[139], care vehiculează imaginea cămătarului sau cîrciumarului evreu, cel ce distruge bunăstarea materială şi corupe sufletele ţăranilor intraţi în mod fatal în ghearele sale.

Pe de altă parte însă, exista o puternică tradiţie a toleranţei, teoretizată de gîndirea iluministă şi lansată de reformele iosefine.[140] Această tradiţie, pe care o va ilustra de pildă Timotei Cipariu[141], traducînd în 1844–1845 fragmente din *Le juif errant* de Eugène Sue[142], implică în primul rînd motivul compasiunii faţă de soarta nefericită a evreului, faţă de condiţia rătăcitoare a acestui personaj fără ţară. Tocmai pe această idee vor bate monedă şi intelectualii ardeleni care fac comparaţii între soarta lor şi a noastră.

---

[138] **1.9:Bodea 1943**, p. 143.

[139] „Cămătarul (Caricatură)", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VIII, 1845, nr. 28–29 (trad. după Nagy Ignác, „Az uzsorás"); „Melanholia unui sătean ungur", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 30–33.

[140] Aceasta cu toate că, din punct de vedere practic, Iosif al II-lea nu abolise toate restricţiile care îi discriminau pe mozaici: de pildă interdicţia căsătoriei lor cu creştinii, problemă care îl frămînta şi pe Moise Nicoară. Vezi **3:Carmilly-Weinberger 1994**, pp. 81–87; **1.4:*Decret 1786***.

[141] Cipariu pare să fie străin pînă şi faţă de clişeele de mare viitor referitoare la negustorii şi cîrciumarii evrei lipsiţi de moralitate. Aflat în Bucovina, cu toate că nu este deloc încîntat de reculul elementului românesc de aici în favoarea evreilor, este de părere însă că deşi *„ocupară jidanii toată negustoria şi mănufăpturia"*, totuşi, *„ce e drept, jidanul este omul trebii, ca pretutindenea, cu el se serveşte omul în toată căutarea bine şi fără pierdere de timp"* (**1.1:Cipariu 1850**).

[142] Eugenie Sue, „Ovreiul neadormit", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 36; VIII, 1845, nr. 2–7.

Tema este anticipată încă din 1746 de către Gherontie Cotore, care îi evocă pe evrei din perspectiva unei pilde biblice, bine actualizată însă din punctul de vedere al condiției noastre prezente. Dacă neamul românesc va persista în întunericul în care singur s-a aruncat prin despărțirea de Biserica Romei, atunci, *„ca și jidovii ce pentru necredința lor, pînă a se băga în pămîntul ce li se făgăduise pieriră în pustie, nu va vedea pămîntul ce i s-a făgăduit, anume împărăția cerului"*[143].

Pentru Cotore, țara pe care românii o pierd, asemeni evreilor, datorită conduitei lor necorespunzătoare, este însăși împărăția lui Dumnezeu. Cei ce vor veni după el însă, profesînd o viziune mult mai laicizată, vor fi interesați în primul rînd de patria terestră de care evreii au fost păgubiți, așa după cum nici românii, par să spună acești autori, nu sînt mult mai siguri în ceea ce privește stăpînirea și chiar locuirea pămîntului pe care îl au sub picioare.

Exemplul pierderii țării natale de către evrei este considerat relevant pentru cazul românilor, deoarece respectivii fii ai lui Israel au ajuns în această situație numai datorită propriilor greșeli și păcate. Și noi vom păți la fel amenințarea este iminentă dacă vom persista în dezinteresul manifestat pînă acum față de cauza națională, dacă vom rămîne în continuare dezbinați și dacă nu ne vom scutura din apatia care ne-a adus în starea jalnică de astăzi. În cazul în care nu vă veți încorda toate puterile pentru a ieși din această situație, atenționează Budai-Deleanu, *„veți hi cum furăț' pîn-acum,/Cumu-s jidovii blăstămați, iacă!.../Ce n-au țară, ci trăiesc pe drum"*[144]; iar în subsolul paginii, Mitru Perea completează avertismentul: *„fiți una și vă țineți de mînă* [...] *Vedeți* [...] *pe jidovi, care n-au țară și sînt pretutindeni străini și pururea în drum. În urmă, de-ar fi țara cît de mică și săracă, totuși mai fericit este acel neam care are țară și locuiește într-însa."*[145]

Exact aceeași idee este formulată peste patruzeci de ani de către Andrei Mureșanu. Dacă *„astăzi, cînd omenimea pășește înainte, îmboldită fiind de duhul veacului"*, noi *„vom fi tot cu acea nepăsare și dispreț"* pe care le-am manifestat pînă acum față de

---

[143] **1.9:Comșa 1944**, pp. 97–98.

[144] **1.9:Budai-Deleanu 1974–1975**, I, p. 21.

[145] *Ibidem*.

luminarea poporului nostru, atunci *„vom fi siliți a pelerina cu bățul a mînă și cu copiii în spate, ca odinioară evreii din frumoasa Palestină; vom deveni la starea adevăratei ticăloșii, a nu avea unde să ne plecăm capetele, vom umple prinsorile* [= închisorile] *sau ne vom stinge de foame și de ale ei urmări înfiorătoare"*.[146] Imaginea apocaliptică zugrăvită de Mureșanu ne plasează la ultima frontieră care ne mai desparte de pierderea definitivă a paradisului, la limita damnării universale. Izgonirea dintr-o patrie pe care nu o mai merităm, exodul și condiția unor dezrădăcinați veșnic rătăcitori este tot ce ne mai poate aștepta pe această margine a prăpastiei.

De altfel, este limpede că această temă a poporului izgonit din propriul cămin, peregrinînd prin lume fără nici o țintă, reprezintă o veritabilă obsesie pentru Mureșanu, reluată adeseori în publicistica sa. Ea era alimentată și de proiectele din epocă privitoare la colonizarea Transilvaniei cu populație germană, care să pună în valoare resursele economice slab exploatate pînă atunci ale provinciei, proiecte de natură să nască temerea că acești nou-veniți ne vor lua pur și simplu locul.[147] Puternic impresionat, poetul brașovean va aborda chestiunea și în versurile sale, folosind aceeași analogie cu situația evreilor: *„De ce nu faci, o, Doamne, minuni ca și-n pustie/Cu populul Iudeii, prin Moise, omul tău!/Să scoți din jug p-o gintă ce geme în sclavie,/Cerînd între suspine s-o scapi d-atîta rău!"*[148]; dar astăzi rugămintea noastră nu este ascultată și spectrul pribegiei revine ca o fatalitate înscrisă în legile Istoriei: *„Au doar e legea firii ca nații asuprite/S-apună, să se șteargă, ca și cînd n-ar fi fost,/Și-n vatra lor străbună familii risipite/Să-și afle locuința, doritul adăpost!"*[149]

Mult mai puțin reliefată este o altă perspectivă asupra condiției nefericite a evreilor, la care se raportează din nou destinul

---

[146] **1.9:Mureșanu A. 1977**, p. 91.

[147] Vezi „Din statistica Transilvaniei", în **1.2:*Gazeta***, VII, 1844, nr. 21, pp. 161–163; „Articol începător. Colonizație", în *ibidem*, VIII, 1845, nr. 7, pp. 25–26; „Articol începător. Un nou plan de îmbunătățire în mai multe ramuri ale economiei noastre patriotice", în *ibidem*, VIII, 1845, nr. 52, pp. 205–206. Cf. **3:*Ideologia generației* 1968**, pp. 245, 266, 272.

[148] Andrei Mureșanu, „Un suspin" (1845), în **1.8:Mureșanu A. 1963**, p. 33.

[149] *Ibidem*.

românilor: aceea care insistă nu atît asupra propriilor lor greşeli, cît asupra oprimării şi discriminării la care au fost supuşi de către alţii. Deputaţii români din parlamentul maghiar scriu la 1848 că atitudinea manifestată pînă atunci faţă de noi a fost *„un tolerantism ruşinător, ca al jidovilor"*[150], iar episcopul de Oradea, Vasile Erdélyi, apreciază la 1850 că *„epoca începută cu anul 1659 a fost pentru români aceea ce a fost pentru poporul israilitean robia din Vavilon, în care românii gem şi acuma, fiindcă partea aceea a naţiunii care locuieşte în comitatele Ungariei se află sub jugul ungurilor, cea din Ardeal sub al ungurilor şi al saşilor, iar cea din Banatul timişan sub jugul sîrbilor"*.[151] Totuşi, după cum am văzut, evreii sînt consideraţi, de regulă, drept o bună analogie pentru situaţia noastră nu atît în calitatea lor de popor oprimat de alţii, cît în cea de victime ale propriilor păcate.

Oricum, din ambele puncte de vedere, noi sîntem asemeni lor şi, la fel ca în cazul ţiganilor, comparaţia este împinsă, prin hipertrofiere, pînă la o identificare care să ne atribuie, în mod similar, condiţia de *paria* între naţiuni, ca şi pe aceea de popor fără patrie, aceasta din urmă, desigur, numai sub forma unui risc potenţial. Tot ca în cazul precedent, situaţia noastră poate să fie chiar mai tristă decît a lor, potrivit irepresibilei tendinţe auto-victimizante de a avea certitudinea ocupării ultimului loc. Europa, scrie George Bariţ în 1842, ne cunoaşte *„cu mult mai rău decît pe jidovi, care îşi au pe Moisi al lor"*.[152] Noi nu avem nici măcar atît, deci stăm mai prost şi decît evreii.

4. „Defecte" morale şi de comportament, datorate „specificului" naţiei

Chiar dacă ofereau o auto-imagine naţională extrem de dură şi întunecată, trăsături cum ar fi înapoierea culturală, lipsa de civilizaţie, mizeria social-economică, oprimarea naţională sau chiar

---

[150] „Un răspuns naţional dat baronului Nic. Iojica de deputaţii români din dieta maghiară [...]", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 32, pp. 249 sqq.; **1.9:Bodea 1982**, II, p. 895.

[151] **1.7:*Petiţie ianuarie 1850***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 642.

[152] George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 9, p. 65 sq.

alcoolismul, hoţia sau criminalitatea reprezentau elemente negative ale imaginii de sine care puteau fi considerate, în general, drept rezultatul unor circumstanţe oarecum exterioare condiţiei esenţiale a românilor, consecinţe pasagere (chiar dacă se întind pe durata a zeci şi sute de ani) ale unei conjuncturi istorice defavorabile. Ele nu sînt, deci, întipărite, în mod definitiv şi inebranlabil, în specificul etno-psihologic al naţiunii, iar cauzele lor pot fi disociate, explicate şi eventual înlăturate prin acţiune practică, ceea ce ar permite şi eradicarea tarelor respective.

Existau însă şi trăsături negative ale percepţiei de sine considerate consubstanţiale felului de a fi al românilor, care veneau să explice prin ele însele, fără aportul altor circumstanţe istorice, exterioare, diverse aspecte nedorite din sînul societăţii noastre. Inconsecvenţa, superficialitatea, neglijenţa, spiritul „balcanic" sau dezbinarea sînt proclamate de către imaginea de sine drept caracteristici morale şi de comportament tipice pentru conduita românilor, imprimate profund în tiparele unei specificităţi naţionale.

De fapt, ele nu erau altceva decît clasice stereotipuri şi imagini etnice, de natura celor studiate de imagologie şi de psihologia socială, reprezentări mentale pe care comunităţile umane le proiectează atît asupra celuilalt, cît şi asupra propriei condiţii.[153] Adeseori le întîlnim în paginile de confesiune intimă ale corespondenţei private, sub forma generalizării unor comportamente individuale, a exasperării provocate de o situaţie particulară; desigur, ele reprezintă şi reflexul exhibării unor dispute personale şi a unor firi mai aprinse, dar, după cum vom vedea, au aproape întotdeauna pretenţia de a formula sentinţe cu valoare generală.

Un clişeu de bază al imaginii de sine a românilor, prezent atunci ca şi astăzi, este inconsecvenţa, incapacitatea de a duce la bun sfîrşit un lucru o dată început. Stabilit în Muntenia, Ioan Maiorescu atribuie această trăsătură stărilor de lucruri de aici: *„Eu m-am învăţat în Ţara Românească a nu crede nimic pînă ce nu voi vedea cu ochii. La toate se face începutul cu zgomot, fe-*

[153] Pentru lipsa de consistenţă a teoriilor „specificului naţional", ca şi pentru ideea că „trăsăturile specifice" ale popoarelor nu sînt, în general, decît false clişee şi reprezentări despre sine şi despre celălalt, şi nu realităţi sociologice, vezi **3:Dyserinck 1986**, pp. 204–209, **3:Mitu S. 1993b**, p. 95, **3:Heitmann 1995**, pp. 26–30. Tot acolo, despre persistenţa teoriei „specificului naţional" în cultura românească.

rească D-zeu, pe urmă răcesc inimile şi se alege nimic. Asta s-a întîmplat mai totdeauna."[154] Aceeaşi tendinţă o remarcă şi Atanasie Şandor, într-un comentariu pe marginea amînării unei iniţiative naţional-culturale a concitadinilor săi arădani: *„demult se gîndesc numai, şi, cum sînt românii, dacă astăzi, dacă mîine, pînă ce trec anii".*[155] Se poate surprinde aici şi un ecou al stereotipului regional relativ la încetineala ardeleanului, care stă şi cugetă mult pînă să scoată vreo vorbă sau să treacă la acţiune.

Carenţei evocate mai sus i se adaugă superficialitatea, indolenţa, lipsa de acurateţe şi de temeinicie a întreprinderilor angajate. Plîngîndu-se de raritatea cititorilor printre români, datorată ignoranţei şi sărăciei, August Treboniu Laurian adaugă: *„Pe lîngă acestea, mai pune şi lenea şi nepăsarea, cea înnăscută românului (nu te supăra!), şi vezi cît de puţini cititori rămîn."*[156] Atanasie Şandor, necăjit de întîrzierea cu care i se achită abonamentele pentru gazete, exclamă: *„Ce să fac, că pe românii noştri nu-i poate omul învăţa acuraţie"*[157]; iar Vasile Pop crede şi el că *„pricina de căpetenie"* a rarităţii prenumeranţilor la *Gazeta* lui Bariţ *„e indolinţa naţiei noastre în această treabă".*[158]

De altfel, lipsa tragerii de inimă a compatrioţilor lor în susţinerea iniţiativelor cultural-naţionale reprezintă, după cum vom vedea în paragraful următor, o temă frecvent întîlnită la cărturarii români din această perioadă, confruntaţi cu atîtea dificultăţi materiale. Ei se plîng adeseori că rămîn cu gazetele nedistribuite, cu cărţile nevîndute şi apelurile la prenumeraţii descompletate, acuzînd mereu lipsa de zel naţional a puţinilor cititori potenţiali din societatea românească.

Diverse alte asemenea tare de caracter sînt permanent evocate. Ioan Maiorescu vorbeşte de *„nestatornicia"* care le vine

---

[154] Ioan Maiorescu către George Bariţ, scrisoare din mai 1840, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, I, p. 234.

[155] Atanasie Şandor către George Bariţ, scrisoare din mai 1845, publicată în *ibidem*, II, p. 300.

[156] August Treboniu Laurian către George Bariţ, scrisoare din mart. 1847, publicată în *ibidem*, I, p. 127.

[157] Atanasie Şandor către George Bariţ, scrisoare din aug. 1848, publicată în *ibidem*, II, p. 360.

[158] Vasile Pop către George Bariţ, scrisoare din ian. 1840, publicată în *ibidem*, V, p. 44.

românilor din Muntenia *„cam firește"*[159], în timp ce Cipariu generalizează cu duritate pe marginea ingratitudinii și a dorinței de căpătuială manifestate de un beneficiar al fundațiilor blăjene: *„românul uită curînd și nimeni nu e așa curînd ingrat ca românul* [...] *Oamenii noștri ne sînt stricătorii noștri cei mai mari, inamicii nu numai a persoanelor, ci și a cauzelor românești, din interes, pur din interes. Un român neromân zise în V*[iena]*: «Ce și mai făcu Ramonțai fundație pentru români, mai bine le-ar fi lăsat la neamuri.» **Hear him! Hear him!** Așa e românul."*[160] Superficialitatea, incuria și neglijența sînt remarcate de Ion Codru Drăguşanu, care, în spirit comparatist, arată că la noi, la fel ca în Franța, dar spre deosebire de Anglia, *„pretutindeni afli mobile defectuoase, ochi de ferestre sparți, cuțite ce nu taie, uși ce nu se închid bine și alte multe"*.[161]

Lipsa realismului și a spiritului practic atrage și ea atenția intelectualilor ardeleni, cu atît mai mult cu cît această trăsătură se asocia unor teme importante ale gîndirii politice și sociale a vremii, cum ar fi critica „formelor fără fond", ideea reformelor graduale sau cea a promovării ramurilor economice industriale și comerciale. Profesorul blăjean Ioan Faur, de pildă, îi scrie lui Papiu Ilarian, surprinzînd clișeul respectiv: *„Românii sînt învățați a se nutri cu speranța; pentru realizarea celor ce ar putea și ce timpul și rațiunea și civilizațiunea le pretind, puțin își sfarmă capetele."*[162]

Asupra aceleiași idei, particularizată la situația modernizării structurilor de civilizație ale Munteniei, insistă adeseori și Iosif Many, în articolele sale publicate în presa maghiară din Cluj: *„Într-adevăr, Țara Românească are o deosebită nevoie de perfecționări materiale, lucru care nu este înțeles însă de către toți, motiv pentru care multora le place mai degrabă să-și piardă timpul cu iluzii politice decît să întindă mîini de ajutor guvernu-*

---

[159] Ioan Maiorescu către George Bariț, scrisoare din 26 aug. 1838, publicată în *ibidem*, I, p. 214.

[160] Timotei Cipariu către George Bariț, scrisoare din 25 iun. 1847, publicată în *ibidem*, IV, pp. 292-293.

[161] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 143.

[162] Ioan Faur către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din mart. 1852, publicată în **1.6:Pervain, Chindriș 1972**, II, p. 127.

lui, în vederea înființării acelor întreprinderi de la care se așteaptă fără îndoială un avantaj sigur pentru țară."[163]

Și publicistica lui George Bariț dezbate problema respectivă: *„îi vine cuiva să plîngă* — scrie jurnalistul brașovean — *de nebunia acelor oameni care, în loc de a se arunca cu totul asupra științelor practice care aduc un folos real omenimii, ei își pierd timpul cu atîtea teorii seci și sterpe, mai de multe ori cu visuri deșarte și prea adeseori cu dezlegări de enigme, șarade, rebus și alte secături ca acestea* [...] *Dar nu, noi încă tot nu ne vom ocupa cu științele practice, pentru că noi n-am încheiat încă nici disputele confesionale".*[164] Chiar dacă asemenea carențe se manifestă la nivelul orientării profesionale sau al politicii curente, ele se explică în opinia celor doi jurnaliști prin relația cauzală în care se află cu lipsa de spirit practic proprie caracterului și felului de a fi al românilor.

Pe fondul acestor stereotipii și generalități difuze, nesistematice, cu privire la „specificul național" românesc, sînt de analizat, mai departe, acele „deficiențe" auto-atribuite care se constituie într-o temă coerent articulată la nivelul imaginii de sine. Una dintre cele mai importante, pe care o vom parcurge în continuare, privește lipsa de interes de care ar da dovadă românii în promovarea intereselor naționale.

5. Lipsa de entuziasm pentru cauza națională

Ideea că intelectualii ardeleni de la începutul epocii moderne deplîng pasivitatea manifestată de conaționalii lor față de interesele colective ale națiunii, mai mult, că ei consideră această delăsare drept o trăsătură specifică a societății românești poate să pară distonantă în raport cu imaginea construită de istoriografia noastră militantă, pentru care istoria românilor ardeleni nu este, în esență, decît o „luptă" necurmată, prin care întreaga populație, mobilizată general într-o „mișcare", nu face altceva decît să ur-

---

[163] „Oláhország" [„Țara Românească"], în **1.2:*Híradó***, 1844, nr. 42, pp. 248–249. Vezi și „Moldova", în *ibidem*, nr. 26, pp. 152–153; „Oláhország", în *ibidem*, nr. 59, p. 352.

[164] George Bariț, „Suvenire din călătoria mea. 21 octombrie 1852", în **1.2:*Gazeta***, XV, 1852, nr. 85–86, 88, 99; **1.9:Bariț 1962**, pp. 153–154.

mărească neabătut ţinta luminoasă care străluceşte la capătul drumului: făurirea statului naţional unitar şi unirea cu patria-mamă.[165]

În realitate însă, comunitatea românească din Transilvania era mult mai „pluralistă" decît ne lasă să întrevedem această viziune unificatoare şi simplistă, membrii ei, ca ai oricărei societăţi normale, fiind animaţi de interese şi tipuri de solidaritate cît se poate de diverse: de la cele naţionale, care, desigur, nu lipseau (dar şi în sfera lor opţiunile şi soluţiile se înscriau într-o gamă dinamică şi variată), trecînd prin cele politice, confesionale şi sociale, pînă la obişnuitele interese de grup sau personale, urmărite cu tot „egoismul" individualist, profund omenesc, pe care marja de libertate, constrîngerile şi limitele vremii îl puteau lăsa să se manifeste.

În aceste condiţii, înşişi intelectualii militanţi ai epocii, cei care confecţionează programul şi schema de priorităţi naţionale, şi care solicită sacrificarea intereselor individuale în favoarea efortului colectiv de emancipare a naţiunii, sînt primii care se văd confruntaţi cu „rezistenţa" şi „pasivitatea" unei societăţi multiforme, care pare să nu răspundă cum s-ar cuveni apelurilor lansate de către elita combatantă. Dar această „pasivitate" aparentă nu era valabilă decît din perspectiva pretenţiilor exagerate şi febrile ale respectivilor intelectuali, care sînt de părere că naţiunea nu se comportă pe măsura aşteptărilor, adică nu se aliniază în conformitate cu planurile şi obiectivele pe care ei i le-au trasat.

În fapt, societatea nu este lipsită de receptivitate faţă de programul naţional, numai că în afara acestuia mai are numeroase alte scadenţe şi priorităţi, iar nenumăratele interese şi obiective particulare, urmărite de diverse grupuri sau persoane, nu se lasă topite atît de uşor în retortele imaginare în care ucenicii-vrăjitori ai cauzei naţionale ţin să sintetizeze o voinţă unică şi să descopere formula valabilă pentru toţi a emancipării şi salvării colective. Lor, societatea li se pare „profund divizată" şi dezbinată, incapabilă să-şi concentreze eforturile şi să se solidarizeze în jurul a ceea ce este într-adevăr esenţial adică în jurul a ceea ce ei au văzut şi au fixat în programul naţional, cînd, de fapt, respecti-

[165] Chiar dacă, la ora respectivă (adică pînă în 1859), patria în discuţie nici nu exista încă pe harta politică a Europei.

va societate se mişcă animată în mod firesc, brownian, de resorturile proprii, îngrădită fiind, în cea mai mare parte, doar de constrîngerile legale, religioase şi morale deja existente.

Intelectualii militanţi vor însă ca acestor constrîngeri să li se adauge o a patra categorie, cea a exigenţelor ideologice ale programului naţional, şi pretind ca această nouă formulă de coeziune socială să devină cea mai puternică şi să le subsumeze pe celelalte trei, unificîndu-le într-un fascicul totalizant al voinţei şi acţiunii naţionale. Diferenţa dintre gradul parţial în care o societate puţin pregătită pentru aşa ceva (cu o clasă de mijloc burgheză şi cultivată extrem de subţire) reuşeşte să-şi însuşească programul ideologic naţional, şi ambiţia totală a autorilor acestuia dă măsura insatisfacţiei resimţite de elita militantă ardeleană şi explică, în bună parte, prezenţa unor teme ca lipsa de zel şi de solidaritate naţională în interiorul formulei identitare pe care ei ne-o construiesc.

Lipsa de zel pentru cauza naţională de care societatea românească se făcea vinovată în ochii „inteligheţiei" sale se manifestă în primul rînd sub forma neacordării de sprijin iniţiativelor culturale pe care aceşti cărturari le lansează. Publicul este mereu acuzat mai ales pentru faptul că nu citeşte şi nu cumpără în măsura în care ar fi de dorit cărţile, calendarele sau gazetele scrise şi editate de către intelectualii români.

Desigur, pentru aceşti iluminişti convinşi, răspîndirea culturii în rîndurile mulţimii cu ajutorul cărţii şi lecturii echivala, aproape total, cu emanciparea completă a naţiunii lor. Bojincă, de pildă, o spune clar: *„prin ridicarea din întuneric a naţiei româneşti* [...] *vom scăpa de toate relele, de toate supărările şi asupririle, care tocmai din lipsa neştiinţei şi a întunecimii întru învăţături se trag şi pe toţi însărcinează"*.[166] Deci, dacă românii nu citesc şi nu se cultivă, vor rămîne pe mai departe în starea de sărăcie, de oprimare politică, socială şi naţională în care se găsesc.

De altfel, această încredere nelimitată în puterea culturii de a eradica, singură, toate relele — convingere care astăzi ar putea să pară niţel naivă — conţinea de fapt o mare doză de adevăr: pentru că fără o solidă îndoctrinare ideologică naţionalistă, care să furnizeze o nouă credinţă, să fixeze obiective şi să legitimeze o

[166] **1.4:Bojincă 1830**, p. 15; **1.9:Bojincă 1978**, p. 105.

nouă formă de solidaritate socială, societatea nu se arăta atît de uşor dispusă să conteste un *establishment* care-şi avea şi el întemeierile sale ideologice, de îndelungată tradiţie, şi care nu era lipsit întru totul, mai ales o dată cu ecloziunea epocii moderne (vezi reformismul iosefin şi apoi *Reformkor*), de o anumită capacitate de reformare internă.[167]

Dar dincolo de asemenea consideraţii, valabile din punctul de vedere al „interesului naţional", interes în care, fără îndoială, intelectualii ardeleni credeau în mod sincer, nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că acesta putea fi influenţat şi stimulat, în mod subteran, din perspectiva intereselor specifice şi limitate, de grup, ale intelectualilor, supăraţi că nu li se cumpără sau nici măcar nu-şi pot publica opurile. Pe de o parte, este vorba de resentimentul provocat de lipsa recompensei financiare a muncii lor, imposibilitatea de a trăi numai din scris fiind uneori resimţită extrem de dureros, mai ales în cazul cărturarilor de mare travaliu[168] (vezi, de pildă, situaţia lui Bariţ, hărţuit mereu de neplata la timp a abonamentelor, şi care trebuie să recurgă la tot felul de expediente, să ţină ore particulare, să se apuce de afaceri industriale pentru a-şi putea întreţine numeroasa familie[169]).

În plus, lucrurile erau agravate de faptul că modalităţile de finanţare ale unei cărţi sau reviste erau foarte asemănătoare celor de azi. Editorii nu-şi puteau asuma riscul avansării sumelor necesare imprimării unei opere savante; anumiţi tipografi mai îndrăzneţi, specialişti în tipărituri româneşti, cum era Barth din Sibiu[170], scoteau numai lucrări populare, *Alexăndrii*, calendare sau versificaţii în genul lui Ioan Barac; tipografia românească a Blajului insista asupra cărţilor bisericeşti, admiţînd în rest mai ales lucrările celor din proximitatea capitlului şi episcopiei (ca-

[167] Se poate contura o analogie parţială cu situaţia regimului comunist sub Ceauşescu, subminat interior de naţionalismul pe care tocmai el îl încurajează, dar care naşte astfel un alt reper ideologic legitimant, care îl va disloca pe cel comunist (vezi teza cărţii lui Katherine Verdery, **3:Verdery 1994**).

[168] Sînt convins că empatia şi comprehensiunea oamenilor de cultură de astăzi asupra acestui subiect le facilitează o înţelegere deplină a sentimentului respectiv.

[169] Vezi **3:Netea 1966**.

[170] Vezi **3:Popa L. 1994**.

zul *manager*-ului ei, canonicul Timotei Cipariu, care va edita aici *Organul luminării* şi *Învăţătorul poporului*).[171]

Altfel, pentru publicarea unei cărţi, în special la începutul secolului, trebuia găsit un sponsor care să suporte spezele tipăririi, recrutat de regulă dintre negustorii braşoveni sau cei aromâni din Pesta, precum şi dintre prelaţii şi boierii din Principate, căruia i se aduceau în mod obligatoriu elogii ditirambice într-o dedicaţie, exprimîndu-se totodată nelipsitul regret pentru raritatea acestor acte de mecenat în cultura română. Mai exista posibilitatea unui fel de „comandă de stat", susţinută de tipografia Universităţii din Buda, care tipărea nu numai literatura camerală oficială, didactică şi moralizatoare, ci sprijinea şi iniţiative similare, particulare, ale unor intelectuali români.[172]

În fine, a treia modalitate, cea mai răspîndită, era cea a prenumerării, prin care, în urma unui anunţ făcut public, viitorii cumpărători subscriau anticipat preţul cărţilor şi periodicelor ce urmau a fi publicate şi care le erau apoi expediate prin poştă. Numele lor erau de regulă publicate la sfîrşitul lucrărilor, ei nefiind consideraţi simpli beneficiari ai unei mărfi oarecare (chiar dacă materia cărţii putea să fie foarte banală), ci tot un soi de mecenaţi binemeritînd de la naţiune, care au săvîrşit un act profund patriotic şi dezinteresat prin cumpărătura lor. Atît greutăţile publicării şi desfacerii, cît şi această insistentă retorică patriotardă cu care intelectualii ardeleni se agăţau de puţinii lor clienţi potenţiali spuneau multe despre relaţia dificilă existentă între ei şi un public considerat întotdeauna drept prea puţin generos.

Pe de altă parte însă, lipsa de audienţă era percepută cu mult mai neplăcut din perspectiva statutului public şi social al acestor intelectuali, a prestigiului şi recunoaşterii valorii lor la care se simt îndreptăţiţi şi de care aveau nevoie ca de aer. Lipsa prestigiului social şi a recunoaşterii competenţei, reprezentînd tocmai preţul pe care intelectualul îl primeşte ca rezultat al vînzării bunurilor simbolice pe care le-a produs[173] este elementul care îl

---

[171] Totuşi, chiar şi Cipariu se plîngea mereu de lipsa fondurilor pentru tipărirea lucrărilor sale; vezi, de pildă, conceptul unei scrisori din 1853, destinată lui Iacob Mureşanu (**1.1:Cipariu 1853**).

[172] Pentru activitatea tipografiei respective vezi **3:Veress 1982**.

[173] Vezi **3:Verdery 1994**, pp. 19–40: „Ideologie, politică culturală, intelectuali"; **3:Bourdieu 1986**, mai ales pp. 31–111: „Cele două pieţe ale bunurilor simbolice".

frustrează cel mai mult, pentru că în absenţa lor el rămîne neplătit, înşelat şi mofluz, nemaigăsindu-şi rostul într-o societate care îl marginalizează şi nu îi acordă suficientă atenţie.

Cum se explică această criză a relaţiilor de schimb la nivelul tranzacţiilor cu bunuri simbolice? În mod cît se poate de simplu, printr-o criză de „supraproducţie" sau, dacă schimbăm perspectiva din care o privim, una de „subconsum". Se creează în epocă un decalaj între oferta crescută de bunuri culturale a intelectualilor ardeleni şi cererea încă redusă a societăţii. Pe de o parte, înfăptuirile şcolare şi ameliorarea condiţiei juridice individuale a românilor, survenite în timpul iosefinismului şi consolidate lent prin reformismul limitat al epocii metternich-iene, le permite acestora accesul în şcoli de nivel mediu şi superior într-o măsură mult mai largă decît în perioada anterioară, determinînd creşterea capacităţii de creaţie culturală. Pe de altă parte, baza intelectuală a societăţii româneşti rămîne extrem de fragilă, prin coeficientul scăzut de alfabetizare şi numărul redus al populaţiei aparţinînd claselor mijlocii urbane.

Din nou, această discrepanţă este de natură să motiveze resentimentele şi frustrarea unei minorităţi intelectuale, care, deşi se vrea a fi una cu poporul, este de fapt atît de departe de el.

Să vedem în continuare cîteva ilustrări ale temei lipsei de zel în sprijinirea iniţiativelor culturale, carenţă care se identifică aproape total cu atitudinea manifestată faţă de cauza naţională.

Am analizat în altă parte lamentările intelectualilor români, prin care aceştia deplîng absenţa cititorilor, a mecenaţilor şi a realizărilor culturale majore în societatea românească.[174] Toate naţiile, spun ei, scriu şi publică „bărbăteşte", toate se civilizează şi se rafinează, dobîndind conştiinţa drepturilor lor, toate au cărţile, revistele, istoriile şi geografiile lor, numai noi lîncezim în apatie şi nu ne aliniem efortului universal de luminare. Lipsa de „îndemnare" a publicului nostru îi determină pe cărturarii ardeleni chiar să renunţe la planurile lor mai ambiţioase, aşa cum mărturiseşte Dimitrie Iercovici în prefaţa la *Alexandria* pe care o tipăreşte în 1794: pe lîngă această carte populară, *„aş avea şi eu nişte scripturi moraliceşti sau învăţătura despre năravurile cele bune, însă văzînd că nici acestea, care sînt prin mai mari şi mai*

[174] Vezi *supra*, § „Înapoierea culturală".

iscusite feţe întru învăţătură decît mine făcute şi tipărite cărţi, n-au folos, nici cinste înaintea neamului nostru, nu mă îndrăznesc a le da în tipar".[175]

Dacă data respectivă poate părea prea timpurie pentru a ne aştepta la un public numeros, remarcăm că peste cincizeci de ani intelectualii ardeleni văd lucrurile într-un mod absolut similar. Fiind întrebat, în 1847, ce impresie a făcut o carte (tot de „scripturi moraliceşti") a lui Moise Sora Noac asupra cititorilor din Muntenia, August Treboniu Laurian îi răspundea lui Bariţ tot în termenii lui Iercovici: *„ei nu se mişcă la alte lucruri de mii de ori mai mari şi mai însemnate".*[176] În aceeaşi scrisoare, reia ideea, pe marginea ecoului unei alte apariţii editoriale: *„Îmi pare rău să vă repetesc tot ceea ce zisesem mai sus: că oamenii noştri sînt groşi la piele şi nu se sperie aşa lesne* [...] *Apatie, apatie în toţi".*[177]

Despre lipsa îndemnului spre lectură în societatea românească vorbeşte şi Atanasie Şandor într-o scrisoare către Papiu Ilarian: *„Cărţi şi iară cărţi române, românilor! Însă aceea este daună că aşa puţin îndemn este în mulţi, încă şi unii mai culţi, către cumpărarea cărţilor române, ce vine de acolo că astfel de oameni nu prea sînt literaţi, nu sînt dedaţi a citi româneşte nici cu slove, cu atîta mai puţin cu litere."*[178]

Şandor ridică aici cel puţin două probleme foarte importante. O dată, puţinătatea cititorilor nu se datorează numai analfabetismului, ci şi faptului că mulţi dintre cei cu ştiinţă de carte, cultivaţi chiar, nu găsesc de cuviinţă să-şi petreacă timpul cu lectura. În al doilea rînd, ceea ce este şi mai grav este faptul că aceşti români cultivaţi nu citesc cărţile româneşti deoarece s-au obişnuit să le citească pe cele străine, situaţie la care face Şandor aluzie şi care are darul, fără îndoială, de a-i oripila pe bieţii intelectuali conaţionali; după ce că respectiva deprindere reprezintă un instrument de deznaţionalizare, obişnuindu-i pe practicanţii săi cu ambianţa spirituală a unei culturi străine, în plus, ea micşorează cercul şi aşa puţin numeros al cumpărătorilor de carte românească.

---

[175] **1.4:Iercovici 1794**: „Cătră cetitoriul"; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 191.

[176] August Treboniu Laurian către George Bariţ, scrisoare din nov. 1847, publicată în **1.9:Bodea 1967**, pp. 310–311.

[177] *Ibidem*.

[178] Atanasie Şandor către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din iul. 1851, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, p. 317.

În asemenea condiţii, în care nu numai că nu avem destule cărţi, şcoli sau înfăptuiri culturale, dar ne lipseşte chiar şi dorinţa de a profita de cele existente, intelectualii ardeleni vor ajunge să arunce vina pe însăşi societatea românească pentru nerealizările care ne apasă. Nu resursele financiare şi nici instituţiile sau reglementările legale favorabile sînt cele care ne lipsesc în primul rînd, ci oamenii care să dea viaţă programului naţional de emancipare. *„Lipsa cea mare de bărbaţi trebuitori nu lasă să se facă nici cît s-ar putea"*[179], scrie Ioan Maiorescu, iar colegul său Laurian afirmă sentenţios: *„Noi avem puţini români adevăraţi."*[180]

Alţii, care nu disperă atît de uşor, speră să-i trezească din letargie pe conaţionalii lor prea puţin interesaţi de problemele colective ale naţiunii, prin critici şi îndemnuri vehemente. Bariţ doreşte ca articolele scrise de românii pătrunşi de ideea binelui naţional să facă *„să tremure toţi trîntorii şi leneşii dinaintea ascuţimii condeiului lor"*[181], iar Iosif Many îşi propune să realizeze acelaşi lucru prin harul versurilor sale, menite să facă educaţie contemporanilor săi nesimţitori: *„Dar în voi, juni! sub o climă/Drăgălaşă,-n primăvară,/Au nu este-o scumpă stimă,/Au voire-aţi voi ocară?/Au n-aveţi simţiri frumoase/Pentru neam şi patrie,/Cu voinţă inimoasă/Ce demult întîrzie?"*[182] Prin motivul „lîncezirii" şi nepăsării tinerilor români, redat de poet în contrast cu natura care renaşte plină de prospeţime, Many anticipează tema „poporului vegetal"[183] şi clorotic, fixat într-o letargie indiferentă la dinamismul şi schimbările din jurul său.

---

[179] Ioan Maiorescu către George Bariţ, scrisoare din aug. 1843, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, I, p. 267.

[180] August Treboniu Laurian către Pavel Vasici, scrisoare din nov. 1846, publicată în **1.9:Bodea 1967**, p. 293.

[181] George Bariţ, „Cunoştinţa sufletului", în **1.2:*Foaie lit.***, I, 1838, nr. 6, p. 48.

[182] Ardelean Aurelie [= Iosif Many], „Cîntec de primăvară", în **1.2:*Foaie pentru minte***, III, 1840, nr. 21, p. 168; de asemenea, a mai fost „publicată", cu mici diferenţe, în **1.1:*Aurora* 1838-1840**, nr. 22/1840 (B.A.R., ms. rom. 460–461, f. 168r–169r). Despre aceeaşi „dezmorţire" din somnul letargic al inactivităţii naţionale vorbeşte şi Timotei Cipariu într-o poezie fără titlu din anii 1833-1835 ([„Tipografia"], în **1.8:Cipariu 1976**, pp. 87–88).

[183] Vezi poezia *Eu cred*, în **2:Blandiana 1991**, p. 75 (*„Eu cred că sîntem un popor vegetal,/De unde altfel liniştea/În care aşteptăm desfrunzirea?"*).

S-a putut remarca deja că incriminarea lipsei de zel pentru inițiativele culturale se prelungește prin critica adusă în general inactivității pe tărîm național. Dacă pentru iluminiștii din diferite generații, cea mai mare vină a societății românești venea din inconsistența sprijinului acordat culturii naționale, pentru romanticii revoluționari de factura lui Papiu Ilarian păcatele capitale erau reprezentate de slaba rezistență opusă elementului maghiar, de lipsa convingerilor naționaliste, de neparticiparea la militantismul politic activ. În mod cert, și minoritatea revoluționară de la 1848 avea tot atîta nevoie ca și cărturarii iluminiști de un public care să se alinieze în spatele ei, public a cărui sarcină principală era aceea de a figura „voința poporului", legitimînd acțiunile liderilor și recepționînd „discursul despre putere" al elitei. Cum societatea românească era tot atît de pregătită pentru o revoluție iacobină ca și pentru receptarea mesajului elaborat al culturii majore, liderii pașoptiști se vor trezi tot în postura de a deplînge lipsa de zel național a unei societăți adormite.

Ioan Pușcariu, tînăr radical aflat în proximitatea lui Bărnuțiu, la Sibiu, îi scrie în 26 martie 1848 lui Bariț: *„Însemnez numai atîta că nu cred că în toată Țara Ardealului să fie români așa de nepăsători ca pe aici. Unul zice că de ce să cerem de la sași, că ni le va da ungurii fără voia sașilor, alții zic că de ce să ceară, apoi să se laude sașii că ne-au dat de voie bună. Alții conduși; alții atîrnați; alții cu speranțe în propriile interese etc., așa politici"*.[184] Pluralismul opiniilor sau urmărirea intereselor personale erau considerate adevărate erezii în ceasul revoluției, cînd voința și acțiunea națională trebuiau să fuzioneze într-un singur fascicul totalizant, dirijat de grupul capabil să confișteze monopolul producerii discursului revoluționar tendință care tocmai începuse să se structureze și în cazul revoluției românilor ardeleni, prin difuzarea *Provocațiunii* lui Bărnuțiu.[185]

Dacă în martie '48 nehotărîrea evocată de Pușcariu putea fi pusă pe seama confuziei provocate de izbucnirea evenimentelor, și mai semnificative sînt nemulțumirile mărturisite de liderii re-

---

[184] Ioan Pușcariu către George Bariț, scrisoare din 26 mart. 1848, publicată în **1.9:Bodea 1967**, pp. 316–317.

[185] Vezi textul ei în **1.9:*Documente 1848 Transilvania* 1977–1988**, I, pp. 90–92; dar mai ales în **1.9:Bărnuțiu 1990**, pp. 33–35, 73–76, cu discutarea tuturor variantelor și o bibliografie exhaustivă.

voluţionari în plină desfăşurare a războiului civil. Petru Dobra şi Ioan Buteanu, de pildă, se plîng mereu că populaţia aflată în zona lor de autoritate, extrem de expusă atacurilor maghiare, participă în mod cu totul neconvingător la susţinerea rezistenţei. Pînă la urmă, lipsa de entuziasm a oamenilor din subordine se va răsfrînge inclusiv asupra celor doi prefecţi. Nu întîmplător, cuprinşi de pesimism şi obosiţi de lupta purtată atît cu inamicul cît şi cu ceea ce ei apreciază drept nepăsarea conaţionalilor, vor accepta să participe la tratativele cu Dragoş, care, ca o ironie tragică a soartei, le vor fi totuşi fatale.[186]

La începutul lui 1849, Dobra se plîngea că *„zlatnenii noştri sînt oameni nestatornici şi mai mulţi între ei mişei* [= săraci]*"*[187], iar Buteanu, într-o emoţionantă scrisoare premonitorie (*„Oare ce folos privat am eu? Singur numai furcile cele ungureşti care mă aşteaptă"*)[188], îşi dezvăluie deznădejdea profundă care îl frămînta: *„Băiţenii* [= locuitorii din Baia de Criş], *care mai mult favorisesc ungurilor decît cauzei comune naţionale şi intereselor dinastiei, băiţenii au cutezat a zice că lor nu le este nimic de interesele monarhului, ei sînt băieşi şi lor unguru nu le-a fost rău stăpîn. Ei la castre nu vor merge, că le pare rău cît s-au amestecat şi pînă acum contra maghiarilor. Vezi, frate, ce municipii ai, ce apărători ai cauzei sînte naţionale"*.[189]

Ce poate să facă tînărul intelectual militant în asemenea condiţii, cînd oamenii se încăpăţînează să îşi vadă de ale lor, în loc de a participa la revoluţie? *„Am început în ambele administraţiuni* [de prefect militar şi de administrator civil] *mai înainte a întrebuinţa facultatea morală, ca prin influenţa dînsei să-i pot îndrepta pe locuitorii acei demoralizaţi prin stăpînirea precedentă maghiară, ca să-i pot însufleţi spre raportaţiuni de bravuri, spre fapte eroice. Am întrebuinţat puterea cuvîntătoare, în care am folosit mai mult texturi evanghelice, ca singura învăţătură morală pentru români, însă cu durere trebuie să-ţi spun că*

---

[186] Pentru evenimente (dar, bineînţeles, fără sublinierea pesimismului celor doi conducători) vezi **3:Dragomir 1965**, pp. 126–178; **3:Dragomir 1989**, pp. 53–96: „Ioan Buteanu, prefectul Zărandului în anii 1848–1849".

[187] Prefectul Petru Dobra către vice-tribunul George Muşescu, scrisoare din 30 mart. 1849, publicată în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 1017.

[188] Prefectul Ioan Buteanu către Dimitrie Moldovan, scrisoare din febr. 1849, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 74.

[189] *Ibidem*, pp. 73–74.

zadarnică mi-a fost silința și străduința, căci răul este în oameni înfipt pînă în sîngele lor, de-acolo singur moartea îl poate scoate din ei. Creșterea, ca temeiul moralității, din ei lipsește și speranța noastră numai în altă generațiune este. Ce am eu de a face? A întrebuința putere silnică ca să-i aduc la ascultare și la îndreptarea lor, nu doară din poftă spre a pedepsi pe alți confrați ai mei, că totdeauna cu durere am întrebuințat-o, [ci] *pentru că scopul general al națiunii române nu se poate ajunge altfel."*[190]

Într-adevăr, dacă unele izvoare vorbesc despre entuziasmul cu care se înrolau românii în toamna lui 1848, de pildă în rîndurile trupelor colonelului Urban ori ale legiunilor românești (a contat atunci mult și teama față de atacurile secuilor[191]), altele dezvăluie greutățile pe care le întîmpină tribunii și prefecții în recrutarea oamenilor pentru serviciul în „loagărele" formațiunilor paramilitare, sau chiar în ceea ce privește rechizițiile necesare aprovizionării trupelor imperiale sau gherilelor românești.[192] În aceste condiții, ei recurg la metodele verificate de recrutare și

---

[190] *Ibidem*, p. 73.

[191] **1.9:Bocșan, Leu 1988**, pp. 61–62 și *passim*; **3:Neamțu 1988**; **3:Bolovan I. 1994**, pp. 166–167.

[192] Folosirea termenilor de „formațiuni paramilitare" sau „gherile" pentru combatanții români de la 1848 poate părea deconcertantă în contextul istoriografiei noastre, deși faptul că noțiunile respective sînt cît se poate de proprii în cazul de față ține de domeniul evidenței. În limbajul epocii, termenul folosit este cel de „Landsturm", avînd ca echivalent românesc pe cel de „lăncieri" sau de „gloate" (structurate organizatoric în legiuni și în eșaloanele lor inferioare), și el desemnează trupele neregulate teritoriale, „milițiile" ridicate de austrieci începînd cu toamna anului 1848, din rîndul românilor și sașilor ardeleni (evident, existau și numeroși români care luptau în trupele regulate, regimentele grănicerești și de linie deja existente, care înrolează masiv în această perioadă). De asemenea, formațiunile paramilitare se constituie și spontan, din rațiuni de auto-apărare ale diferitelor comunități urbane și rurale, avînd ca model instituția „gărzilor naționale", proclamată de revoluția maghiară. De altfel, ridicarea trupelor neregulate pro-habsburgice de către autoritățile imperiale are menirea de a contracara formațiunile similare existente de partea maghiară, în primul rînd gărzile naționale din orașele ardelene, precum și alte trupe neregulate („szabadcsapat" = „corp de franctirori", trupe de „voluntari" = „önkéntes" etc.). Termenul de gherile este adecvat mai ales în cazul formațiunilor care luptă în Munții Apuseni, datorită tacticii folosite, bazată pe lupta de ambuscadă, interceptarea căilor de comunicație, incursiuni rapide în zona controlată de inamic. Bineînțeles, istoriografia noastră preferă să folosească termeni de

rechiziţie ale armatei austriece şi ale fostei administraţii maghiare, alternînd propaganda naţională cu amenzi[193], cu trimiterea de execuţii militare pe capul satelor nesupuse sau cu măsuri de genul dărîmării casei celui care refuză să presteze serviciul în taberele paramilitare.[194]

Practic, toate părţile aflate în conflict, austrieci, români sau maghiari (care înrolează şi ei în părţile vestice cîteva mii de voluntari români în armata generalului Bem[195]), folosesc aceleaşi

---

tradiţie haiducească, de gen „cetele moţilor" sau „oastea românilor", cultivînd imaginea idilică din *Marşul lui Iancu* şi relatările lui Bălcescu, în care moţii stau în jurul focului, citesc fragmente din Lamennais şi prăjesc berbeci, după care pleacă voioşi la luptă. În fapt, combatanţii în cauză erau nişte oameni care luptau în pădure, atacau şi devastau oraşele din munţi, desigur, în replică şi la concurenţă cu operaţiunile similare ale formaţiunilor paramilitare maghiare. Denumirea de „gherile" se justifică şi din punct de vedere istorico-etimologic şi comparatist, deoarece, la fel ca omologii lor spanioli anti-napoleonieni care au acreditat respectiva formulă combatantă, şi aceşti *guerrilleros* din Apuseni sînt nişte ţărani care luptă cu mijloace neconvenţionale, uneori de mare cruzime, împotriva unui ocupant străin, superior din punctul de vedere al organizării şi dotării, care îi tratează cu aceeaşi ferocitate, în afara legilor obişnuite ale războiului. Din păcate, deşi există lucrări speciale consacrate „oastei lui Iancu", semnate de generali şi ofiţeri superiori (vezi **3:Topliceanu, Ucrain 1989**), ele nu au reuşit să lămurească nici măcar aceste chestiuni elementare de terminologie militară.

[193] Vezi, de pildă, o circulară tipărită a lui Axente Sever către centurionii săi, din 20 dec. 1848, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, pp. 48–49, din care aflăm că aceia *„ce se vor retrage în viitor de la lagăr"* vor fi *„globiţi"* cu cîte *„12 zloţi"*; cei care nu se prezintă *„cu lancea în mînă la căpitan"* atunci cînd bate toaca, *„se va pedepsi cu 25"* (nu rezultă din text dacă aceşti „25" sînt tot zloţi, sau este vorba de lovituri de băţ; în orice caz, pare a fi o măsură salutară, deoarece se conchide: *„Aşa nu va mai fi silit a striga bietul căpitan toată ziua pînă să strîngă oamenii"*); *„cei ce se vor împotrivi la acestea"* vor fi *„însemnaţi"*, pentru ca *„să-i putem avea curînd la mînă şi să-i pedepsim milităreşte"*.

[194] *Ibidem*, p. 391. Colecţia de documente publicată de Silviu Dragomir conţine de altfel sute de mărturii semnificative privitoare la dificultăţile de acest gen întîmpinate de către „administraţia" militară şi civilă instaurată de revoluţie, texte pe care însă atît Dragomir cît şi ceilalţi exegeţi ai problemei le-au ignorat în cea mai mare parte. Pentru administraţia revoluţionară românească din Transilvania vezi: **3:Dragomir 1989**, pp. 186–213: „Legiunile şi prefecţii" (dintr-o perspectivă apologetică); aplicat asupra detaliilor formale, de ordin pur organizatoric, **3:Maior L. 1967** şi **3:Maior L. 1972**.

[195] **3:Barlţ 1994**, p. 403; **3:*Din ist. Trans.(II)* 1963**, pp. 100, 103.

metode de recrutare a cărnii de tun. Cînd seducţia principiilor ideologice (loialismul dinastic, cauza naţională sau războiul de eliberare) nu dă rezultate, ea este suplinită de constrîngerea prin forţă fizică, menită să „convingă" altfel populaţiile refractare la ideea de revoluţie. Fără îndoială că pentru explicarea mobilizării populaţiei în timpul războiului civil din Transilvania trebuie luaţi în considerare toţi factorii expuşi mai sus deşi, după toate probabilităţile, pentru cei mai mulţi dintre ţăranii români sau secui care au făcut-o, teama de inamic şi dorinţa de a răzbuna atrocităţile adversarului au constituit factorii decisivi care i-au determinat să pună mîna pe armă, să incendieze şi să ucidă. Alături de ei, intelectuali adeseori îngroziţi de masacre se străduiau să le demonstreze justeţea cauzei pentru care se luptau.

În asemenea condiţii, fără a mai sta să reflecteze că lipsa de zel pentru revoluţie sau modul inadecvat în care este motivată participarea se datorează în primul rînd structurii tradiţionale, rurale, a societăţii româneşti, intelectualii ardeleni vor vehicula adeseori imaginea nepăsării românilor pentru cauza naţională, asumată ca o trăsătură caracteristică a specificului nostru.

O formă de manifestare a acestui clişeu, pe cît de banală, pe atît de des întîlnită în imaginarul social românesc, este cea potrivit căreia românii de azi nu mai sînt la înălţimea înaintaşilor în ceea ce priveşte zelul lor naţional. La 1842, Simion Bărnuţiu scria: *„mai cald sînge bătea pentru drepturile noastre în strămoşii cei de demult decît în strănepoţii cei de astăzi"*.[196] În atmosfera de dezamăgire de după revoluţie, Papiu Ilarian reia aceeaşi idee: *„oare se arată românii astăzi pentru înfiinţarea unui atare institut* [o universitate naţională, obiectivul principal al acţiunii românilor, după părerea lui Papiu] *măcar cu atît zel e energie cu cît se lupta fericiţii noştri părinţi pentru întemeierea şcolilor din Blaj, care lucru, după împrejurările de atunci a fost fără asemănare mai greu decît pentru românii de astăzi ridicarea unei universităţi naţionale?"*[197]

La baza tuturor neîmplinirilor şi eşecurilor, Papiu obişnuieşte să aşeze, cel puţin ca o cauză parţială, indolenţa şi nepăsarea ma-

---

[196] Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului [...]", în **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 214.

[197] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 224.

nifestate de către conaţionalii săi: istoria naţională a rămas nescrisă şi uitată *„din lenea e nepăsarea românilor"*[198], bănăţenii şi-au pierdut autonomia lor provincială *„prin intrigile şi prepotenţa ungurească"*, dar şi *„prin nepăsarea şi laşitatea românească"*[199], în general, românii ar fi trebuit să arate *„altă căldură către drepturile cele sînte ale lor"*.[200]

Asprimea judecăţii tînărului istoric, îndreptată îndeosebi împotriva lipsei de energie cu care s-ar fi opus românii tendinţelor de maghiarizare, merge pînă la a nega naţiunii sale înseşi îndreptăţirea efortului său de ridicare, în situaţia în care ea persistă în apatie şi dezinteres faţă de propria condiţie: *„Pe o naţiune care însăşi nu face tot cît poate, care nu se ajută ea însăşi pe sine, ci aşteaptă toate de la alţii, pe o atare naţiune altul să o ajute nu e demnă!"*[201]

Totuşi, scepticismul lui Papiu Ilarian cu privire la zelul naţional al românilor lasă un anumit loc şi pentru o atitudine contrară. Mănunchiul de tineri entuziaşti care a făcut revoluţia a reuşit să învingă nepăsarea manifestată de majoritatea intelectualilor români faţă de cauza naţională, făcînd, alături de popor, dovada unei activităţi şi energii remarcabile, conchide *Istoria* lui Papiu. Ca întotdeauna, revoluţia este considerată de către adepţii săi drept mijlocul providenţial prin care toate relele pot fi înlăturate. În consecinţă, şi lipsa de zel naţional pe care auto-percepţia românilor ardeleni şi-o atribuie poate să dispară în asemenea momente de excepţie, după cum va dispărea pe parcursul tuturor revoluţiilor. Entuziasmul care o înlocuieşte, spune imaginea de sine, se va păstra însă numai atîta vreme cît va dura revoluţia, ceea ce duce la interpretarea paradoxală potrivit căreia timpul rupturii violente este considerat drept o epocă mai fericită decît cel al normalităţii paşnice. Pentru vremea normalităţii, caracteristică este tocmai acea absenţă a energiei vitale şi a elanurilor dezinteresate care ne menţine în situaţia deplorabilă în care ne aflăm.

---

[198] *Ibidem*, p. 74.
[199] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CXV–CXVIII.
[200] *Ibidem*, p. CXXXVI.
[201] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 224.

6. Stăruința noastră în rău; ostilitatea față de progres

O învinuire formulată adeseori în epocă de către străini, care figurează însă în egală măsură ca un element constitutiv al imaginii de sine, susține că românii nu fac progrese pe calea civilizației datorită înrădăcinării lor în vechile tradiții și obiceiuri, în rutina unor habitudini ancestrale lipsite de eficiență și incompatibile cu dezvoltarea modernă, dar de care noi nu vrem să ne despărțim în ruptul capului. În această optică, problema nu mai constă în faptul că românii nu sînt lăsați de alții să progreseze, ci în aceea că *nu vor*, ei înșiși, să facă acest pas, să abandoneze comportamentele, prejudecățile și modul de trai tradițional, adică acele elemente care îi despart de ritmurile civilizației contemporane.

Filozofia lui „așa am apucat" deci așa trebuie să rămînă, afirmă intelectualii ardeleni, conturează un veritabil specific național, responsabil în mare măsură de situația proastă în care ne aflăm. Este adevărat, valorizarea acestei trăsături etno-psihologice pe care ne-o atribuie imaginea de sine comporta o anumită ambiguitate, deoarece capacitatea de păstrare nealterată a trăsăturilor tradiționale, incluzînd ideea de rezistență la deznaționalizare, reprezenta o caracteristică pozitivă, mult prețuită în imaginarul social al românilor ardeleni, mai ales din perspectiva concepțiilor romantice. Dar cum iluminismul raționalist, mai critic, în general, față de tradiții, prejudecăți și superstiții, va rămîne în toată prima jumătate a secolului al XIX-lea o componentă importantă a ideologiei și sensibilității ardelene, dezavuarea cantonării în datinile incompatibile cu exigențele dezvoltării moderne va beneficia mereu de un fundal teoretic capabil să-i furnizeze argumente și justificări. În mod firesc, stăruința în rău și ostilitatea față de progres a românilor sînt în primul rînd teme ale sfîrșitului de secol XVIII și ale prelungirilor Școlii Ardelene din primele decenii ale veacului următor. O dată fixate în imaginarul colectiv, ele se vor transmite însă și romantismului, mai ales în conjunctura în care contextul situațional care le generase se modificase prea puțin.

În corelație strînsă cu multe alte elemente ale imaginii de sine, tema surprinde în primul rînd o inactivitate specifică românilor, lipsa lor de entuziasm pentru cauza propășirii colective și individuale constituindu-se într-o atitudine-tip, profund retro-

gradă, cauză şi efect totodată a nenorocirilor noastre. Pe coordonatele acestui cerc vicios, răul se înrădăcinează profund în felul de a fi al naţiunii; românii stagnează într-o situaţie nefericită şi se complac în postura respectivă.

La 1792, Sava Popovici din Răşinari scria în cronica sa: *„Nepriceperea, neînţelepciunea, nestrăduirea şi lenevirea spre aflarea înţelepciunii cei adevărate şi a faptelor celor bune aduce pe om întru căi rătăcite, întru închipuiri şi socotinţe înşelătoare, în stare cu ticăloşie supus altuia"*.[202] Aceeaşi incriminare a stăruinţei în rău, ca o cauză inclusiv a asupririi noastre naţionale, poate fi întîlnită patru ani mai tîrziu la Samuil Micu. Arătînd că *„învăţătura şi ştiinţa osebeşte pe om de dobitoace şi-l face cinstit"*, Micu deplînge absenţa imboldului spre luminare, specifică, după el, neamului său, care *„tot nu va să simtă şi, ca şi viermele, în hrean caută dulceaţă, aşa şi românii în supunere şi în robie caută fericire, o, lucru de plîns!"*[203]

Imaginea viermelui care se chinuie în zadar, complăcîndu-se în zbaterea sa inutilă într-o situaţie fără ieşire (imagine preluată din paremiologia populară), cu toată duritatea extremă pe care o degaja, este considerată de către intelectualii ardeleni drept o metaforă sugestivă a condiţiei noastre, definită de stăruinţa în rău. O mai întîlnim, de pildă, la Dimitrie Iercovici, care afirmă, în 1796, că *„neamului românesc stau acum toate învăţăturile slobode, adică şcoală latinească, unguresacă, nemţească, şi alte meşteşuguri stau deschise înaintea ochilor neamului rumânesc"*, dar acesta *„tot se sfieşte a se adăpa cu învăţătura lor"* şi *„zace în lenevia sa, ca viermele în putregaiul său"*[204]; peste decenii, Ion Codru Drăguşanu reia şi el formula, arătînd că bietul clăcaş din Muntenia *„necăjeşte ca viermele în hrean"*.[205]

Iercovici ridică o problemă care va deveni un laitmotiv al imaginii de sine: noi avem acum toate condiţiile pentru a propăşi, numai că nu vrem să profităm de ele datorită ostilităţii faţă de progres şi tendinţei de a persevera în rău.[206] Acum avem posi-

---

[202] *Apud* **3:Prodan 1984**, p. 262.

[203] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 234.

[204] *Ibidem*, p. 190.

[205] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 103.

[206] O temă similară, după 1989, este cea a „schimbării mentalităţilor" învechite ale indivizilor care persistă în preferinţele lor pentru dirijism şi centralism, în pofida liberalizării cadrului legislativ şi instituţional.

bilităţi de ridicare culturală, şcoli, cărţi şi intelectuali luminaţi, dar populaţia refuză să se folosească de aceste avantaje. Toate oficialităţile, împăratul, guvernatorul, guberniul, şi toţi mai-marii naţiunii, episcopii, directorii şcolari, cărturarii, vor binele românilor, numai că acestora nu le pasă de propriile lor interese: *„Nu mă poci răbda, cititorule, ca să nu-ţi spui că, măcar că, pentru tot felul de slăbiciune şi îndreptare a plugarilor* [...], *craiul Iosif al II-lea* [...], *din destul s-a nevoit poruncind ca să se afle vreun modru pentru învăţătura neamului rumânesc, tot în zadar i-a fost osteneala lui"*; iar guvernatorul Bánffy *„aşa de bine au fost întocmit voia prealuminatului împărat, cît acum destule şcoale româneşti s-ar afla în Prinţipatul Ardealului, însă fără folos şi fără toată înflorirea"*; episcopul Adamovici, directorii şcolari Eustatievici şi Şincai, la rîndul lor, au depus toate eforturile, au organizat şcoli şi au tipărit manuale, dar pînă acum *„foarte puţintică mărturie au dat neamului rumânesc de învăţătura sa, la prea înălţata gubernie"*.[207]

Dacă pe translatorul gubernial Iercovici l-am putea suspecta de obedienţă faţă de autorităţi, nu acelaşi lucru s-ar putea spune despre spiritul liber al lui Codru Drăguşanu, care, peste cincizeci de ani, reia idei şi formulări absolut similare, mărturisind persistenţa clişeelor fixate în iluminism: *„Iacă, toate mijloacele favorabile ne sînt la îndemînă* — spune el, într-un discurs ţinut în 1847 la o şcoală din Ploieşti. *Înaltul gubern, comunul nostru părinte, ne-a înălţat şcoli, atîtea aşezăminte de luminare, de creştere, de învăţătură. Înaltul gubern nu cruţă nici o fatigă ca să ne vază pe calea fericităţii, luminaţi şi înaintaţi. Nici o spesă nu i se pare prea grea ca să vadă înflorind aceste institute, gloria naţiunii şi a patriei. Pentru ce să nu pricepem în fine binevoitorul său scop? Pentru ce să nu ne cunoaştem însăşi interesele noastre? Pentru ce să ne placă a înota în neştiinţă şi în pulberea atîtor secle?"*[208] „Gubernul" din Bucureşti (pe care tocmai avea să-l mătură revoluţia), la fel ca guberniul din Cluj, nu cruţă nici un efort pentru propăşirea populaţiilor pe care le administrează, dar acestora le place mai mult să zacă în amorţire şi întuneric. Se exprimă aici şi ceva din neputinţa şi exasperarea, tip Iosif al II-lea, resimţite de orice politică de centralism şi dirijism luminat, în

[207] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 190.
[208] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 272.

faţa încăpăţînării unor societăţi conservatoare, refractare la proiectele de fericire colectivă planificată.

Revenind în epoca Şcolii Ardelene, regăsim bine formulată paradigma respectivă şi în cazul lui Gheorghe Şincai: *„Vezi că împăratul Leopold* [I] *pe nimenea au silit la unirea cu romano-catholicii, fără numai cît a vrut să ajute pe românii cei ticăloşi* [= sărmani], *care pînă astăzi nu-şi cunosc binele şi folosul său"*.[209] Budai-Deleanu particularizează ideea stăruinţei şi „nărăvirii" în rău la situaţia comportamentului civic şi politic al populaţiei: *„mulţimea-întru rău dedată,/De-ar avea măcar o lege sfîntă,/Prin singură lege niciodată/ Nu se va-îndrepta"*, explicitînd în note: *„norodul spre rău învăţat, neodihnit şi stricat, la un norod ca acela, de ai face măcar ce legi sfinte şi măcar ce chip de stăpînire strînsă să le dai, nu-i vei putea drege numa cu legile şi pedepse"*.[210]

Motivul stăruinţei în rău a românilor primeşte o nouă dezvoltare, mai ales de natură expresivă, dobîndind uneori de-a dreptul o funcţie retorică şi decorativă, de ornamentare a discursului cultural în scrierile post-iluminiştilor din părţile vestice, beneficiari ai facilităţilor editoriale ale tipografiei Universităţii din Buda. Vehemenţa acuzaţiilor lor se asociază temelor favorite ale înapoierii culturale şi ale lipsei de entuziasm în susţinerea iniţiativelor naţionale.

Constantin Diaconovici-Loga, în *Chemare la tipărirea cărţilor româneşti*, apărută în 1821, face un apel la mobilizarea eforturilor colective de ridicare culturală, incriminînd mentalităţile înapoiate, ostile progresului, care zădărnicesc asemenea acţiuni: *„Aicea să înceteze aceia rugina oamenilor le zic care nu se ruşinează a grăi aşa: dacă nici tată-meu n-a mai ştiut de acestea, nici au învăţat carte, apoi tot a trăit bine; eu cred că a mîncat şi*

---

[209] **1.9:Fugarlu 1983**, II, p. 83.

[210] **1.8:Budai-Deleanu 1974-1975**, I, p. 302. Tot aici, Budai-Deleanu concluzionează în disputa asupra formelor de guvernămînt printr-un enunţ memorabil, loc comun în contextul reflecţiei politice a secolului al XVIII-lea, din descendenţa lui Montesquieu, dar de o mare actualitate pentru dezbaterile similare din ziua de azi: *„la un norod bun, va fi bună şi monarhia, şi democraţia, dar la cel rău, şi una ş-alta va fi rea"*. Desigur, în cazul abandonării viziunii auto-stigmatizante asupra condiţiei noastre şi al schimbării imaginii de sine etnocentrice şi exclusiviste el şi-ar pierde orice valabilitate.

a băut bine. Aceasta fac şi dobitoacele, însă omul e îndatorat nu numai trupul, ci şi sufletul să-l arănească [= hrănească]".[211] Suficienţa celui care nu-şi doreşte mai mult, în ideea că ne-am descurcat bine şi pînă acum, este elementul care particularizează aici tema stăruinţei în rău.

Aceeaşi chestiune este teoretizată pe larg de către Moise Bota, într-o scriere din 1829.[212] La începuturi (potrivit unei perspective contrare celei a lui Rousseau, am putea spune), omenirea se afla într-o stare de sălbăticie şi primitivism. Ulterior, progresele culturale, ştiinţifice şi artistice, ca şi saltul moral provocat de agregarea unor solidarităţi colective naţionale (superioare, din punct de vedere etic crede Bota, individualismului egoist al sălbaticului), au condus la stadiul de fericire în care se găsesc astăzi ţări precum *„Austria, Anglia, Franţia ş.a."*

Din păcate, continuă cărturarul arădan, mai există şi astăzi, în alte părţi, comunităţi umane care se complac, cu tot dinadinsul, într-o stare aproape similară sălbăticiei, prin lipsa lor de aplecare spre cultură şi dezinteresul egoist, primitiv, faţă de progresul colectiv. Se remarcă, în subsidiar, naţionalismul lui Bota (grefat pe fondul iluminist), pentru care solidaritatea naţională reprezintă un element esenţial al civilizaţiei moderne şi o valoare morală superioară, asociată acesteia. Stăruinţa în rău se manifestă azi la *„plase de oameni dintre care unii, deşi nu sînt în treapta sălbăticească, simpli, fricoşi şi spărioşi, totuşi, îndepărtaţi fiind de aşa simţiri bune, se fac într-adins călcători de păzirea împlinirii legilor şi a drepturilor strămoşeşti* [...], *într-adins rămînînd la întunericul simplităţii şi la neagră ticăloşie* [...] *Crede-mă, frate! că patima aceasta tocmai la noi, românii, învîrtoşată se află. Apoi, deşi fieştecarele uşor simte că numai din lipsa dragostei către patrie, către ştiinţe şi către luminarea minţii se împiedică toată frumseţea fericirii genului, ma totuşi, cei mai avuţi dintre ai noştri, cuprinşi fiind de nesăţioasa poftă către comori, rămîn reci de către dragostea patriei, de către luminarea şi procopseala fiilor săi".*[213]

Spre deosebire de Micu, Şincai sau Iercovici, care incriminau stăruinţa în rău a mulţimilor insensibile la eforturile mai-marilor

---

[211] **1.4:Diaconovici-Loga 1821**, pp. 11–12; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 565.
[212] **1.4:Bota 1829**: „Cuvînt înainte".
[213] *Ibidem*; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 693.

lor, Bota sau Diaconovici-Loga critică mai ales ostilitatea faţă de progres manifestată de către cei bogaţi. Nu este vorba însă neapărat de o concepţie mai democratică a acestora, care să difere mult de simpla demofilie profesată în mod obişnuit de către iluminişti, cît de o viziune integraţionistă asupra societăţii, concepută ca un organism complex, în care fiecare actor, bine fixat într-o ierarhie, trebuie să-şi îndeplinească funcţia sa socială indispensabilă bunului mers al întregului. Critica lor se explică şi prin asocierea ei strînsă cu motivul lipsei de zel naţional a românilor în susţinerea iniţiativelor culturale, pe ale cărei coordonate negustorii şi burghezii cu dare de mînă constituiau o ţintă favorită a intelectualilor ardeleni aflaţi în căutare de sponsori.

Aceleaşi motive însoţesc şi retorica justificativă a lui Zaharia Carcalechi, într-o broşură moralizatoare tipărită la Buda în 1826[214], în care stăruinţa în rău, valabilă, pentru percepţia de sine, la diferite paliere sociale, este generalizată, în mod „firesc" pentru viziunea globalizantă asupra naţiunii, la scara întregului neam: *„un neam nesimţitor, călcător de legile strămoşeşti şi pizmaş spre cei de un sînge, fără pofta dragostei cei spornice către luminare, fără iubirea faptei bune şi fără îndemnul înfrumseţării neamului, cade întru întunericul nefericirii şi se surpă dinadins* [este tipică această surprindere a unui presupus caracter premeditat, urmărit „dinadins", al obstinaţiei cu care ne menţinem în înapoiere] *întru adîncul nesimţirii, gemînd pururea întru ticăloşie! Aceasta, noi, românii (cu mare durere a inimii zic!) şi pînă în ziua de astăzi o pătimim"*.[215]

Pe urmele acestor consideraţii iluministe, Andrei Mureşanu va dezvolta în epoca revoluţiei de la 1848 o teorie elaborată asupra ostilităţii faţă de progres a românilor, motiv esenţial al publicisticii sale. Într-o măsură, el este mai nuanţat în aprecierile sale, arătînd că respectiva trăsătură, pe care o atribuie conduitei noastre sociale, a fost dobîndită în timp, se datorează anumitor condiţii şi poate fi întîlnită şi la alte popoare aflate în situaţii similare. Totuşi, forţa şi profunzimea cu care ea s-a întipărit în felul nostru de a fi, neegalate de către alte naţiuni, au transformat-o într-un element de specificitate al condiţiei românilor. Abandonarea acestei caracteristici este posibilă, spune Mureşanu, dar în

---

[214] **1.4:Carcalechi 1826.**

[215] *Ibidem*, pp. 13–14; **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 635–636.

acelaşi timp el insistă asupra faptului că procesul respectiv este extrem de dificil, mai ales în circumstanţele noastre. *„Una dintre însuşirile cele mai stricătoare firii omeneşti* — scrie într-un articol din 1843[216] — *este că cu mult mai îndelungat timp se cere spre dezvăţarea datinei sau năravului rău învechit, decît spre învăţare; iar alta, care e urmarea întunecării, că cu cît mai îndelungat depărtează aceasta străbaterea luminii, pe atîta mai tare se tîmpeşte boldul spre deşteptare; însă aceasta nu numai românilor, ci şi altor naţii s-a întîmplat, cu acea deosebire că lovitura întîmplărilor triste cu mult mai tare apăsă pe români decît pe alţii, ştiindu-se aceştia cu neştiinţa românilor într-al său interes a se folosi."*[217]

Ponderea responsabilităţii nu cade însă pe acţiunea străinilor, ci pe absenţa dorinţei de progres şi deşteptare care caracterizează societatea noastră. La fel ca iluminiştii, Mureşanu arată că nu lipsesc nici străduinţele autorităţilor, nici cele ale unor fruntaşi interesaţi de binele naţional, *„însă nu fără durere trebuie să mărturisim că ostenelile lor de puţini fiind preţuite, înalta idee a prefacerii românilor întru popor vrednic de purtarea numelui strămoşesc, prin deşteptare şi înainte păşire în ştiinţe, încă pînă astăzi se ţine de cei mai mulţi nepotrivită pentru starea românilor de acuma, ce aceea însemnează: cum că în cei mai mulţi boldul deşteptării încă zace sub grosul acoperămînt a negurii astupat"*.[218]

Prezintă aici interes şi formula de genul: „nici pînă astăzi" românii nu-şi asumă o altă atitudine faţă de progresul modern, pe care o mai întîlnisem şi la Carcalechi sau în alte locuri. În conformitate cu logica ei internă, tema stăruinţei în rău manifestă tendinţa de a-şi revendica mereu o venerabilă tradiţie: totdeauna românii au fost reticenţi faţă de progres, aşa că atitudinea lor prezentă nu face decît să continue respectiva predispoziţie.

După cum am mai menţionat, motivul în discuţie încearcă să-şi demonstreze valabilitatea şi cu ajutorul imaginii de sine de

---

[216] Andrei Mureşanu, „Pentru ce sîntem aşa rămaşi?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 42, pp. 329–331.

[217] **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 34.

[218] *Ibidem*; Andrei Mureşanu, *op. cit.*(în **1.2:*Foaie pentru minte***), p. 330. În ediţia din 1977 a publicisticii lui Mureşanu, îngrijită de Livia Grămadă, ultima propoziţie e croşetată de exigenţele unei cenzuri deosebit de pudibonde în ceea ce priveşte imaginea specificului nostru naţional.

la nivelul mentalităţii ţărăneşti, al paremiologiei populare, care prezintă tendinţa cramponării de datini şi obiceiuri învechite, mai mult sau mai puţin dăunătoare, drept o trăsătură specifică a profilului nostru etno-psihologic. „Aşa am pomenit", „mintea românului cea din urmă", aşa au trăit şi au făcut cei de dinainte, deci este legitim să rămînem şi noi la nivelul lor sînt elemente de natură să contureze percepţia unui orizont de auto-mulţumire, a unei fatalităţi atribuite acelei mentalităţi populare care, potrivit concepţiei romantice, defineşte specificul naţional.[219]

Evident, intelectualii ardeleni paşoptişti nu se pot sustrage influenţei viziunii romantice, aşa că motivează stăruinţa în rău făcînd apel la asemenea percepţii de la nivelul folcloric, chiar dacă *background*-ul lor iluminist îi îndeamnă să le critice, să le combată sau să le ironizeze. Andrei Mureşanu scrie în 1853: dacă românii s-ar lepăda de datinile lor învechite, care îi opresc să propăşească pe tărîm industrial, artistic sau ştiinţific, *„atunci cum ni s-ar mai putea aplica pe bună dreptate vechiul nostru proverb: «Mintea românului cea din urmă»? Adică, cum am zice, românul nu se înţelepţeşte pînă cînd nu dă cu nasul de rău; românul nu prevede nimic, nu se pre-îngrijeşte, ci zice: «Cum am trăit eu, va trăi şi fiul meu!»"*[220] Chiar şi un romantic radical, partizan fanatic al supremaţiei valorilor noastre rurale cum era Papiu Ilarian, combate la 1848 fixarea pe coordonatele nefericite ale unei existenţe patriarhale moştenite de la străbuni: *„Românilor, acum e timpul! Nu mai întîrziaţi, nu vă mai lăsaţi în starea apucată de la moşi, de la strămoşi"*.[221]

În ciuda frecvenţei unor asemenea apeluri menite să disloce reţinerea noastră faţă de schimbare, percepţia stăruinţei în rău a românilor va rămîne un element important al imaginii de sine

---

[219] În cazul acestei aşa-zise „viziuni populare", avem de fapt de a face cu imaginea unei imagini, deoarece „folcloristica" de tradiţie romantică deformează din start, prin presupoziţiile ideologice pe care le conţine, autenticitatea perspectivei arhaice, tradiţionale. Pentru rolul „folclorismului" în construirea identităţilor naţionale din Estul Europei vezi remarcabila lucrare a lui Claude Karnoouh: **3:Karnoouh 1994**, pp. 95–128: „Despre adevărata semnificaţie a folclorului".

[220] Andrei Mureşanu, „Românul în privinţa muzicii", în **1.2:*Telegraful***, I, 1853, nr. 61–63; **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 151.

[221] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. 105.

chiar şi în ceasul dătător de speranţe al revoluţiei, aşa cum o atestă formula expresivă prin care viceprefectul Ioachim Băcilă i se adresa în ianuarie 1849 lui Avram Iancu: *„românul rău mai curînd ascultă a face, ca bine"*.[222]

7. „Forme fără fond"; coruperea morală a românilor de către civilizaţia modernă

Succesul teoriei formelor fără fond în cultura română[223] poate fi explicat, fără îndoială, prin anumite particularităţi „obiective" ale dezvoltării noastre, ţinînd mai ales de caracterul accelerat, de-a dreptul forţat uneori, al tranziţiei spre modernitate a societăţii româneşti, societate nevoită mereu să recupereze mari decalaje. Tensiunea creată între aparenţă şi esenţă, între instituţiile şi ideile importate, pe de o parte, şi realităţile româneşti, pe de altă parte, de natură să vicieze, datorită acestei inadecvări semiotice fundamentale, însăşi producţia de sens social în colectivitatea românească a stimulat în mod firesc apariţia criticismului anti-modern şi coagularea lui doctrinară în formula junimistă.[224]

În spatele teoriilor estetice, politice sau culturale ale unui Titu Maiorescu stă însă o îndelungată tradiţie, demult remarcată, în special din perspectiva istoriei ideilor, de către specialiştii care au abordat reflecţia românească privitoare la modernizarea societăţii româneşti în secolul al XIX-lea.[225] Dincolo de justificările obiective de natură să o legitimeze, geneza teoriei formelor fără fond nu poate fi înţeleasă, cel puţin în înfăţişările concrete în care s-a manifestat ca atare, dacă nu în însăşi esenţa ei, fără „anticipările" sale remarcabile din prima jumătate a veacului.

Aceste prefigurări numeroase, diverse şi inegale nu trebuie însă urmărite numai la nivelul ideilor clare şi sistematice, al doc-

---

[222] Viceprefectul Ioachim Băcilă către Avram Iancu, scrisoare din 31 ian. 1849, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 220.

[223] Pentru „preistoria" teoriei vezi **3:Ornea 1975**, pp. 166–168 şi mai ales **3:Marino 1995**, pp. 191–198: „Din istoria teoriei «formă fără fond»"; pentru prezenţa junimismului în Transilvania: **3:Iercoşan 1983** (pp. 26–52: „Elemente prejunimiste").

[224] **3:Antohi 1994**, pp. 24–25; **3:Alexandrescu 1983**.

[225] Vezi, de pildă, **3:Ibrăileanu 1970**, pp. 31–61; **3:Lovinescu 1972**, pp. 196–197.

trinelor coerente, de genul tradiţionalismului politic al Restaraţiei, ori al şcolii romantice germane de filozofie a dreptului, ci şi din perspectiva mai largă a evoluţiei imaginarului social şi a mentalităţii colective, a imaginii de sine şi a mecanismelor identitare.

De altfel, crizele identităţii şi ale percepţiei de sine nu sînt decît un efect al modernizării, cu atît mai acute cu cît aceasta este una accelerată, ceea ce face ca relaţiile de intercondiţionare dintre reflecţia critică asupra modernităţii şi problematizarea identitară să reprezinte un dat fundamental şi indisociabil.[226] Modernitatea, ca stare de spirit şi condiţie general-umană, conţine în înseşi premisele şi specificul său această atitudine oarecum paradoxală: predispoziţia post-modernă spre contestarea şi reformularea permanentă nu doar a tradiţiei şi a „vechiului" împotriva cărora s-a constituit, ci şi a propriilor baze şi justificări, a raţiunii, individualismului şi „progresului", a identităţii individuale sau colective, predispoziţie care riscă astfel să fie confundată (în mod absolut eronat) cu tradiţionalismul şi anti-modernitatea.[227]

Să urmărim în continuare, din această perspectivă, prezenţa temei „formelor fără fond" din societatea românească în percepţia de sine a românilor ardeleni de la începutul epocii moderne. Din punctul de vedere al ideologiei politice doctrinare, motivul respectiv se integra foarte bine în ambianţa unei gîndiri reformiste, liberal-moderate sau chiar conservatoare, care admite progresul bazat pe reforme evolutive, este istoristă încă din iluminism, preţuieşte o tradiţie socotită organică societăţii româneşti, e legalistă şi detestă ruptura, discontinuitatea şi violenţa mulţimii, ipostaziate de exemplul nefast al ideologiei şi Revoluţiei franceze.

Chiar dacă istoriografia noastră a neglijat sau a subestimat, în general, acest filon principal al reflecţiei politice ardelene din prima jumătate a secolului al XIX-lea, mi se pare evident că moderaţia şi centrismul lui Bariţ, catolicismul liberal al lui Cipariu sau Many ori naţionalismul organicist al lui Bărnuţiu îndepărtează la modul profund gîndirea politică a românilor din Transil-

---

[226] Vezi **3:Le Rider 1995**, pp. 17–94: „Descompunerea şi reconstrucţia identităţii".

[227] *Ibidem*, pp. 38–41; **3:Lyotard 1993**.

vania de modelul liberalismului individualist, voluntarist şi radical de inspiraţie franceză. În mod mărturisit, crezul politic al generaţiei lui Bariţ este reprezentat de idealul lui *juste-milieu* şi al tendinţei „stîmpărat propăşitoare"; nici măcar revoluţia (pe care nu o vor denumi niciodată cu acest termen[228]), cu toate derapajele ei violente şi democratice, nu-şi va asocia ca motivaţie ideologică, pe lîngă naţionalismul solidarist, decît acelaşi legalism al liberalismului moderat, dublat pe deasupra de loialismul dinastic.

În aceste condiţii, motivul „formelor fără fond" poate fi considerat, mai întîi, drept o aplicaţie a unei teme generale a gîndirii conservatoare la cazul concret al societăţii româneşti. Efectele negative, pe care încercările de a transpune în practică ideile abstracte şi rupte de realitate ale „ideologilor" iluminişti francezi, Voltaire sau Rousseau, le pot provoca în orice societate, se manifestă şi în cazul nostru, întipărindu-se în chiar felul de a fi al românilor — se apreciază în epocă. În acest mod, o doctrină politică şi o teorie asupra dezvoltării se transformă în imagine de sine, se reflectă şi se încorporează la nivelul auto-percepţiei şi al identităţii comunitare.

Evident, un astfel de elaborat ideologic putea avea succes în interiorul unei reprezentări sociale doar pentru că interpretarea datelor sale rezona cu imaginea de ansamblu a percepţiei colective respective, pentru că el era chiar necesar în procesul de configurare a identităţii naţionale. Posibilitatea corelării „logice" a motivului „formelor fără fond" cu teme ale imaginii de sine cum ar fi superficialitatea şi lipsa de realism a românilor, teama faţă de străin şi faţă de pericolul contaminant al atingerii şi însuşirii elementelor sale de civilizaţie[229], în general, cu viziunea negativă şi auto-victimizantă a acestei percepţii — oferea un teren deosebit de prielnic pentru receptarea doctrinei respective şi asimilarea ei inclusiv la nivelul imaginarului social.

Dar care erau oare „formele fără fond" capabile să ne altereze nouă tradiţia, să ne întrerupă firul evolutiv al continuităţii noastre organice, în condiţiile în care nu se putea spune că modernitatea, în general, şi cu atît mai puţin schemele politice ale

---

[228] Vezi **3:Bocşan 1990**; **3:Bocşan 1994**; **3:Bocşan 1995**.

[229] Vezi **3:Mitu S. 1992**, pp. 11, 20.

Revoluţiei franceze, ar fi invadat plaiurile mioritice şi ar fi prins rădăcini adînci în sînul societăţii româneşti din Transilvania?[230] Ca în atîtea alte rînduri, realitatea conta mai puţin în raport cu logica internă a auto-percepţiei, care putea să construiască şi să-şi însuşească netulburată imagini total deformante ale pericolelor unei modernităţi deocamdată prea puţin existente. Pe de altă parte, disoluţia unor mentalităţi şi forme de viaţă tradiţionale, tranziţia totuşi accelerată spre modernitate manifestată în unele domenii, de exemplu în sfera culturii sau limbii, supuse brutal înnoirilor, constituiau semne şocante şi „ameninţătoare" ale noului; de multe ori, o pereche de pantaloni sau un simplu joben venit să substituie cuşma patriarhală de pe scăfîrlia vreunui neguţător braşovean erau de natură să declanşeze grave interogaţii şi crize identitare.[231]

În numeroase cazuri, ardelenii se plîng de „formele fără fond" care operează în rîndurile conaţionalilor lor din Principate, mai ales din Muntenia, „vizibilitatea" acestora datorîndu-se însă, şi în acest caz, nu atît sistemului politic, cu nimic mai modern sau mai „democratic" decît cel din Transilvania (cu excepţia faptului că este unul „naţional"), cît deschiderii mai largi manifestate aici faţă de ideologia, cultura şi civilizaţia franceză. Aceasta va îneca şi ceea ce a mai rămas intact din originalitatea compromisă deja prin influenţa grecească. Fără îndoială, originile teoriei formelor fără fond nu pot fi disociate de observaţiile acide ale intelectualilor ardeleni şi moldoveni confruntaţi cu „spiritul muntenesc" mai mobil şi dinamic, adică (în realitate), de anumite stereotipii regionale, proprii imaginii de sine a românilor din Ardeal sau Moldova; în acest sens, componenţa membrilor „Junimii", ca şi a predecesorilor ei (de la Kogălniceanu la Ioan Maiorescu), este pe deplin grăitoare.

Totuşi, pentru auto-percepţia ardeleană formele fără fond nu sînt o chestiune particulară a Munteniei, ci o trăsătură a societăţii româneşti în ansamblul ei, vizînd, ca de obicei, sfera specifici-

---

[230] E o regulă generală paradoxul că modernizarea întîmpină cele mai îndîrjite rezistenţe tocmai acolo unde ea este inconsistentă şi incompletă; societăţile tradiţionale se sperie mai mult de perspectiva apropierii ei, pentru că o dată instalată temeinic, toată lumea se convinge că, oricît ar fi de „rea", este totuşi preferabilă Vechiului Regim.

[231] Pentru rolul „pălăriei" în definirea alterităţii vezi **3:Mltu S. 1992**, p. 10.

tăţii şi identităţii naţionale, ocurenţele motivului făcînd trimiteri tot atît de dese şi la realităţile din Transilvania. Tema în discuţie se manifestă, încă de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea[232], prin clişee de genul următor: distrugerea valorilor religioase prin progresele unei culturi laice lipsite de principii morale; coruperea moravurilor şi desfrâul aduse de luxul şi decadenţa unei civilizaţii care privilegiază elementele materiale în dauna celor spiritual-morale; formarea defectuoasă a tinerei generaţii, bazată pe însuşirea de deprinderi şi cunoştinţe superficiale, şi nu pe asimilarea unui cod de valori esenţiale moral-creştine; opoziţia dintre „cultura" autentică (adică, pentru cei din epocă, în primul rînd una morală) şi „civilizaţia" fundamentată exclusiv pe valorile progresului material; conflictul dintre solidarismul comunitar tradiţional şi individualismul egoist al societăţii moderne; periclitarea specificului şi originalităţii culturii şi chiar limbii naţionale prin împrumutarea de forme culturale şi lingvistice inadecvate fondului autohton.

Formulele generale în care sînt incriminate „formele fără fond" vizează în primul rînd sfera culturii naţionale, considerată, în spirit iluminist, drept elementul principal al dezvoltării. Florian Aaron, de pildă, răspunzîndu-i lui George Bariţ, care dădea dovadă (în opinia corespondentului său) de un optimism nejustificat cu privire la realităţile din Muntenia, scria în 1838 în felul următor: *„Crede-mă însă că eho face mai mare zgomot decît înşuşi sunetul. Nu zic că nu facem ceva, dar nu cu chipul acela cu care se aude şi cu folosul acela ce se aşteaptă de toţi românii bine gînditori. Rugina grecismului nu s-a şters încă; galomania împărăţeşte cu un schiptru de fier; literatura română n-are adoratori decît pe tinerimea care se formează acum prin şcoale; aşadar, orice producţie literală întîmpină piedici sau e zadarnică ori, în sfîrşit, n-are nici o cinste."* E adevărat, *„cu toate acestea, tot iese, tot se face cîte ceva"*.[233]

---

[232] Pentru prezenţa criticismului iluminist în Principate vezi **3:Georgescu 1972**, pp. 26–39: „Spiritul critic" şi 66–69: „Criticismul iluminist". Formele respective de critică erau însă oarecum opuse spiritului „formelor fără fond", fiind îndreptate împotriva valorilor tradiţionale şi militînd pentru introducerea celor noi, „progresiste", în timp ce criticismul conservator procedează, în general, invers.

[233] Florian Aaron către George Bariţ, scrisoare din 7 febr. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, I, pp. 9–10; **1.9:Bodea 1982**, I, pp. 102–103.

Se regăsesc în aceste citate cîteva din motivele de bază ale teoriei: contradicţia dintre esenţă şi aparenţă, prinsă aici în disjuncţia metaforică dintre sunetul propriu-zis şi falsul său ecou; condamnarea influenţei dăunătoare franceze; lipsa de conţinut a formelor culturale, vizibilă, de pildă, în existenţa unei literaturi fără cititori. Dacă pentru viziunea sociologică a junimismului politic expresiile lipsite de un sens real erau mai cu seamă instituţiile găunoase create de modelul nostru public şi ideologic de dezvoltare (de exemplu un sistem parlamentar prea reprezentativ raportat la o societate civilă lipsită de consistenţă), pentru ardelenii din prima jumătate a secolului principala formă fără fond era cultura, lipsită de miezul ei moral.

Aceleaşi consideraţii critice cu privire la situaţia din Muntenia, formulate în acelaşi an (1838) întîlnim la Ioan Maiorescu. Atacînd „luxul" şi „moliciunea" care ar domni în provincia sa adoptivă, vicii care, după părerea sa, se întîlnesc la alte popoare doar într-o fază de maturitate a dezvoltării, sau chiar în perioada de decadenţă, cărturarul ardelean se arată necruţător în aprecierile sale faţă de societatea românească: *„Dar la noi toate sînt de-a-ndăretelea. Slăbiciunile la care au venit alte neamuri mai la urmă, din îmbilşugare, noi le avem la început, în cea mai mare sărăcie* [...] *De la generaţia ce este acum în mîinile noastre nu ştiu ce o să aşteptăm. Eu însă nu poci aştepta bine, din cele ce sînt pînă acum. Fălească-se cui îi place în civilizaţia noastră, laude înaintările în literatură, pe mine, căruia îmi place a cerceta lucrul mai la rădăcină şi a privi în viitor, nu mă va înşela forma din afară niciodată."*[234]

Morala sănătoasă, întemeiată pe principiile moralei creştine, reprezintă, în opinia intelectualilor ardeleni marcaţi de tradiţia iluminismului german, singurul conţinut capabil să redea un sens autentic formelor culturale găunoase care ne macină societatea. Absenţa acestui fond moral-spiritual, incriminarea „materialismului", „scepticismului" şi „pyrrhonismului", adică a lipsei de principii morale care să însufleţească acţiunea umană, constituie o temă de bază care ilustrează teoria „formelor fără fond" în varianta ardeleană din prima jumătate a secolului al XIX-lea. *„Ce*

---

[234] Ioan Maiorescu către George Barit, scrisoare din aug.–sept. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, I, p. 218.

are să se aleagă de o societate — scrie George Bariţ — *unde nici în biserică, nici în şcoală, nici în familie, nici în afară nu se ridică un singur glas străbătător şi rezemat pe caracter stoic, sever, bărbătesc întru toată puterea cuvîntului, care să întîmpine şi să înfrunte odată cu tărie acest epicureism greţos* [..., care] *tronează şi domneşte scris pe faţa majorităţii din ceea ce numim elita societăţii şi care ne prezentează cel mai ager contrast către mizeria şi amarul majorităţii poporului."*[235] În 1846, Gavril Munteanu identifică în mod concret una din formele culturale care ne îndepărtează de fondul moral, în binecunoscuta influenţă nefastă a vicioasei culturi franceze: *„Noi, şi anume românii munteni, avem de toate, afară de morală. Apoi aceasta, de la pyrrhonismul romantismului franţez ştii că nu o vom putea dobîndi niciodată."*[236]

Formule tot atît de maioresciene *avant la lettre* profesează un alt ardelean trecut în aceşti ani în Principate, şi anume Ion Codru Drăguşanu. Uneori, „forma fără fond" se relevă prin comparaţie, ca la Paris, unde observă *„că cea mai mare parte din frîncii presupuşi cultivaţi totuşi sînt numai spoiţi cu învăţătură, tocmai ca românii noştri"*. Alteori, teoria se naşte pe baza analizei propriei realităţi: *„În societatea noastră* — scrie peregrinul transilvan — *trece de învăţătură mai vîrtos o spoitură deşartă, în loc de o creştere bună vedem o corupţiune completă, în loc de moralitate domneşte demoralizaţiunea şi desfrâul, în loc de adevărată religiune ne împiedicăm de o superstiţiune groasă."*[237] Şcolile săteşti din Muntenia[238] au o înfăţişare foarte şic, cu micile lor frontoane neo-clasice; *„e însă numai pentru ochii din afară, iară înîntru, Doamne fereşte, căci nu sînt învăţători, ci acum se formează foarte cu greu"*.[239]

Două sînt „formele fără fond" mai importante pe care le atribuie Ion Codru Drăguşanu societăţii noastre, ambele venind pe

---

[235] G. Pop [= George Bariţ], „De la Buzăul românesc", în **1.2:*Gazeta***, XV, 1852, nr. 28–29; **1.9:Bariţ 1962**, p. 148.

[236] Gavril Munteanu către George Bariţ, scrisoare din iul. 1846, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, VI, p. 211.

[237] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 271.

[238] Pentru învăţămîntul elementar din Muntenia în epoca regulamentară vezi **3:Iscru 1975**.

[239] **1.9: Codru Drăguşanu 1956**, p. 100.

firul unei tradiţii care conduce în cel mai autentic iluminism ardelean.

Una dintre ele se bazează pe distincţia dintre „învăţătură", care reprezintă o simplă acumulare de informaţii, avînd o importanţă secundară, şi „creştere", adică dezvoltarea morală a omului. „Învăţătura" constituie forma, iar creşterea „fondul", la noi prevalînd, desigur, doar prima; uneori, lipseşte chiar şi aceasta, ceea ce ne duce în situaţia de a fi văduviţi atît de forma, cît şi de fondul educativ al unei dezvoltări moderne. Codru Drăguşanu defineşte cele două noţiuni în felul următor: *„Creşterea omului se cade să fie dezvoltarea celor mai nobile sentimente ale lumii, să aibă de fundament religiunea, ce-i arată principiul şi scopul vieţii sale, să aibă de bază morala eternă şi fericirea umanităţii. Creşterea e întîia indigenţă a omului, învăţătura e numai a doua; una lucrează în inimă, şi inima ne face iubitori de oameni, alta lucrează în minte, şi mintea e supusă rătăcirii."*[240]

Evident, fenomene strîns legate de procesul modernizării, cum ar fi laicizarea învăţămîntului sau retragerea progresivă a bisericii din viaţa publică[241], resimţite încă din iluminism, puteau alimenta (prin reacţie) resentimentele faţă de această „învăţătură" lipsită de bază morală, veritabilă obsesie a *Aufklärung*-ului, în general, şi a gîndirii pedagogice ardelene în special[242], de la Bojincă[243] la Iosif Many[244]; ulterior, ea se va constitui într-una din „formele fără fond" teoretizate sub şocul modernizării accelerate şi recuperatoare de decalaje dureroase.

Corelată îndeaproape cu cele de mai sus, a doua formă lipsită de conţinut care îi atrage atenţia lui Codru Drăguşanu este re-

---

[240] *Ibidem*, p. 271.

[241] Vezi **3:Besançon 1992**.

[242] Pentru care vezi: **3:*Istoria pedagogiei* (II) 1966**; **3:Manolache, Dumitraşcu, Pîrnuţă 1968**; **3:Protopopescu 1966**, pp. 154–162; **3:Ţîrcovnicu 1970**, pp. 76–109; **3:Ţîrcovnicu 1978**, pp. 213–235; **3:Mîrza 1987**.

[243] Pentru concepţia pedagogică a lui Bojincă: **3:Ţîrcovnicu 1964**; Nicolae Bocşan, „Morala şi pedagogia", în vol. **1.9:Bojincă 1978**, pp. XXXIII–XXXVIII.

[244] Ideile sale pedagogice sînt expuse în: y [= Iosif Many], „Népiskoláink statisztikája" [„Statistica şcolilor noastre populare"], în **1.2:*Híradó***, 1843, nr. 41, pp. 241–242; idem, „Idei despre creşterea poporului", în **1.2:*Gazeta***, IX, 1846, nr. 57, p. 226; idem, „Idei despre proporţionata unire a cultivării facultăţilor sufleteşti şi morale cu împărtăşirea cunoştinţelor", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 27, pp. 143–144; nr. 28, pp. 149–150.

prezentată de biserică şi religie, aşa cum se prezintă acestea la noi aspecte pe care le critică într-un mod deosebit de sever. Biserica din Muntenia, scrie el, este *„atît de degradată, încît nimănui insuflă respect"*[245]; ca şi credinţa locuitorilor, crede Drăguşanu (locuitori care, în loc de o *„adevărată religiune"*, nu practică decît *„o superstiţiune groasă"*[246]), biserica nu este nici ea altceva decît o formă fără fond, o instituţie deturnată de la rosturile sale: *„au ajuns fariseii a spăla paharul numai pe dinafară, iară înîntru zace materialismul şi ipocrizia crasă, nespălată"*.[247]

Nici această critică a bisericii nu reprezintă o temă prea nouă, şi este de-a dreptul surprinzător felul în care texte extrem de îndepărtate, sub raport cronologic şi al formaţiei intelectuale, anticipează concluziile lui Drăguşanu. Stoica de Haţeg scrie în 1830: *„noi facem biserici, dar nu le cercetăm, ridicăm cruci, dar nu le rugăm, mormîntii pe dinafară îi zugrăvim, închipuirile morţilor şi numele noastre oltarului jerfind fără colivă"*.[248] Motivul religiozităţii de suprafaţă a românilor, care ar cultiva cu mare rigoare doar superstiţii de ordin formal, lipsindu-le o bază moral-creştină de profunzime, dincolo de faptul că reprezenta o culme a virulenţei auto-denigratoare a imaginii de sine (nici măcar creştini adevăraţi nu sîntem!), constituia o idee frecvent întîlnită în epoca iluministă, de natură, din nou, să alimenteze tradiţia unei forme fără fond.[249]

O altă temă care ilustrează teoria în discuţie este cea a „junilor corupţi", a formaţiei morale şi intelectuale inadecvate a tinerei generaţii, care îşi însuşeşte din sfera modernităţii doar vicile acesteia, desfrâul şi corupţia morală; „moliciunea", apatia, lipsa de energie a junilor îmbătrîniţi înainte de vreme, aspecte pe care le va sintetiza ulterior, în modul cel mai expresiv, Eminescu,

---

[245] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 99.

[246] *Ibidem*, p. 271.

[247] *Ibidem*, p. 99.

[248] **1.9:Stoica de Haţeg 1984**, p. 86.

[249] Clişeul religiozităţii de suprafaţă a românilor, pe latura negativă a imaginii de sine, va cunoaşte o lungă carieră, în texte cum ar fi **2:Rădulescu-Motru 1984**, pp. 56–67 (1904) care vorbeşte de excesul de „formalism" al ortodoxiei; **2:Drăghicescu 1995**, pp. 276–292 (1907); **2:Ralea 1977**, p. 598 („Ateismul naţional"); **2:Cioran 1993a**, pp. 78–84. Vezi pentru aceste aspecte şi **3:Ornea 1995**, pp. 103–105; **3:Marga 1995**, pp. 230–231.

completează imaginea acestui tineret decadent, degradat de educaţia modernă.

Budai-Deleanu, în *Ţiganiada*, prefigurează cu deosebită claritate ideea, exact pe schema satirelor de mai tîrziu ale poetului favorit al „Junimii". Spre deosebire de tinerii din vremurile voievodale ale Munteniei, care cultivau virtuţile militare şi energia, coconaşii de astăzi nu sînt decît nişte fantoşe demasculinizate: *„Au doar moleaţa de-acum junie,/Ce n-au învăţat alta nimică/Făr' a vîna după libovie,/A căuta la sabie cu frică,/Pe divan a trîndăvi cu lene/Ş-a căsca gurile prin dughene!...//A se-împodobi cu gingăşie/ Mai aleasă decît o femeie,/A-ş răpune-în cărţi toată-avuţie,/Într-aceasta faptele se-încheie/A coconaşilor cilibii,/A patriei noastre de-acum fii!"*[250] Este interesant, în aceste pasaje, şi caracterul efeminat, aproape hermafrodit, al tinerilor portretizaţi, ştiut fiind că bisexualizarea imaginară, confuzia sexelor şi, în general, criza identităţii masculine reprezintă efecte obişnuite ale şocului provocat de modernitate.[251]

Motivul „junilor corupţi" este reluat şi detaliat în articulaţiile sale de către Ion Codru Drăguşanu. *„Acum* — scrie el — *s-au îndătinat boierii avuţi a-şi trimite feciorii la academie în Franţa, de unde cei mai mulţi se întorc după doi–trei ani, îmbrăcaţi în moda cea mai nouă, cu datini scîlciate şi moravuri desfrînate din societatea cea mai degradată pariziană; apoi toate acestea le straplantă în salunele de frunte bucureştene. Nu doară că în Paris sau în Franţa ar fi toată lumea desfrînată, dară junii întrebînzi nu caută societatea solidă în familie, ci numai cea stricată, cum se află şi aiurea."*[252]

Deosebit de semnificativă, aici, este concepţia potrivit căreia răul vine din Franţa; corupţia, desfrîul, educaţia superficială, asociate cu ateismul sau cu Revoluţia devastatoare, de fapt modernitatea în ansamblul ei, cu toate capcanele pe care le poate ascunde îşi au izvorul malefic în această capitală a civilizaţiei moderne, simultan loc de perdiţie, care este Parisul. De altfel, asocierea Franţei şi a francezului cu un principiu al Răului, adeseori corelat cu imoralitatea şi viciul pe care le conotează, de exemplu,

---

[250] **1.8:Budai-Deleanu 1974–1975**, I, p. 173.

[251] **3:Le Rider 1995**, pp. 95–202: „Criza identităţii masculine".

[252] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 97.

„boala franceză" (sifilisul) sau „amorul francez" reprezintă o imagine bine articulată în mentalitatea românească tradiţională, fixată inclusiv la nivelul social ţărănesc.[253] Critica Franţei ca şi critică a modernităţii (superficiale) îşi poate încorpora astfel clişee ale unei imagini etnice mult mai vechi.

Coruperea tinerilor noştri prin intermediul educaţiei lor pariziene este, în cazul lui Drăguşanu, un motiv cu atît mai relevant cu cît peregrinul este un mare prieten şi admirator al Franţei[254], făcînd notă discordantă în raport cu aprecierile critice ale lui Florian Aaron sau Ioan Maiorescu. Această atitudine se reflectă prin modul (atipic, aş spune, pentru percepţia Franţei din perspectiva ardelenilor) în care Codru Drăguşanu explică degradarea morală a tinerilor studenţi aflaţi în Hexagon: Franţa nu poartă germenele corupţiei în însăşi esenţa sa, mai mult chiar, societatea sa nu este mai degradată decît altele, atîta doar că junii noştri manifestă o înclinaţie de a prelua numai ceea ce este rău în modelul francez.

De fapt, putem înţelege, nu este vorba decît de unul din efectele negative datorate caracterului ambiguu al civilizaţiei moderne, caracter atît de bine simbolizat, în imaginarul românesc, de modelul francez. Modernitatea aduce triumful unor valori pozitive, dar în acelaşi timp ascunde numeroase pericole şi anti-valori, de unde necesitatea permanentă a menţinerii spiritului critic *vis-à-vis* de progresele sale. Modernizarea superficială, fără un conţinut adecvat (de genul bazei morale care le lipseşte tinerilor noştri) reprezintă o „formă fără fond" ilustrată extrem de convingător, în opinia intelectualilor ardeleni, de modelul asimilării total inadecvate a unor elemente de civilizaţie franceze în cultura română. Mai era de făcut numai pasul sistematizării conceptuale care să propună exemplul „sănătos" şi organic al culturii germane, dragă lui Titu Maiorescu, sau să teoretizeze, precum Blaga, diferenţele dintre superficialitatea influenţei „modelatoare" franceze şi fecunda înrâurire „catalitică" germană.[255]

Mult-discutata chestiune a imitării unor forme superficiale străine, care vin să denatureze fondul original al culturii autohtone, problematizează raportul dintre specificitate, tradiţie, ori-

---

[253] Vezi **3:Mitu S. 1992.**

[254] Vezi **3:Condeescu 1946.**

[255] **2:Blaga 1994**, pp. 192–214: „Influenţe modelatoare şi catalitice".

ginalitate, şi modernizare, inovaţie, asimilare şi deschidere spre valorile celuilalt. Dat fiind că fragilitatea tradiţiilor unei culturi naţionale, care de fapt de-abia se năştea într-o înfăţişare modernă, era evidentă, criticile la adresa elementelor modernizatoare de împrumut vizează de multe ori un alt domeniu, căruia nu i se mai putea contesta vechimea, anume cel al limbii. Ce-i drept, şi în această sferă, partizanii modernizării accelerate puteau să susţină că nici idiomul nostru nu-şi putea revendica o tradiţie mai solidă şi mai îndelungată, ca limbă de cultură majoră. Pînă acum, el a fost utilizat mai ales ca simplu instrument de comunicare cotidiană al claselor de jos, ceea ce impune cu necesitate îmbogăţirea şi transformarea lui radicală, care să-l facă apt să devină vehiculul lingvistic al ştiinţei şi culturii înalte ori al conversaţiei rafinate şi expresive a unor elite naţionale.[256]

Totuşi, intelectualii ardeleni se declară partizani hotărîţi ai păstrării specificităţii limbii, în ideea că aceasta este purtătoarea unui „geniu" caracteristic, cu toate că, în mod practic, cei mai mulţi nu se sfiesc nici ei să re-creeze o limbă cu totul artificială, suprasaturată de latinisme; credinţa lor este însă că în acest fel nu fac decît să conserve nealterată mult-visata originalitate lingvistică originară. *„În limbă toţi vor să fie ziditori* — scrie Ioan Maiorescu într-un articol din 1838. *O tot netezesc şi o pieptenă, pînă ce-i trag şi pielea; apoi îi dau alta. Precum cu limba, aşa şi cu bietul român. Şi pe el se silesc să-l supţie, să-l îmbrace cu haine noauă, după* ***civilizaţia Europei****, pînă ce într-atîta îl cutrupesc de petece străine încît nu se mai cunoaşte în el* ***originalitatea****."*[257] Termeni asemănători foloseşte Timotei Cipariu, într-o scrisoare către Bariţ, datînd din acelaşi an: *„O limbă ca a noastră este mai originală şi mai adîncă, oricine ce socotească, decît să o poată îmbrăca fieştecare croitor după fantazia sa şi să-i şază bine... Pînă ce ne vom uita la limbile străine şi le vom lua de modeluri, fără de a căuta înlăuntrul limbii noastre, tot întru aceea galimathie vom rămînea."*[258]

Cu toată remarcabila sa deschidere şi marea preţuire manifestată faţă de valorile culturii universale, preluarea critică şi fil-

---

[256] Pentru aceste probleme vezi şi *infra*, § „Limba şi alfabetul".

[257] Ioan Maiorescu, în **1.2:*Foaie lit.***, I, 1838, nr. 16, p. 122.

[258] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din ian. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, IV, p. 109.

trarea severă a modelelor străine reprezintă o idee esenţială în gîndirea canonicului din Blaj. Găseşte potrivit şi necesar ca românii să preia şi să imite elementele valoroase ale culturilor străine, dar numai cu condiţia ca vigilenţa selectivităţii faţă de bunurile imitate să nu slăbească niciodată. Evident, ca orice adept al teoriei „formei fără fond", este convins că românii au o înclinaţie aparte, extrem de nocivă, doar în direcţia preluării neselective a nimicurilor nefolositoare pe care le observă la ceilalţi, şi nu în cea a asimilării valorilor reale, de consistenţă.

Lăudînd în 1846 realizările unei trupe de teatru maghiare, Cipariu îşi mărturiseşte aceste convingeri: *„De ce românii nu vor să imiteze şi ei pe alte naţiuni întru acest punt? Ei, care imitează pe toată lumea în fleacuri, şi cu atîtea servilităţi!"*[259] Iar nouă ani mai tîrziu, în jurnalul său cu valoare de testament ideatic, teoretizează aceleaşi idei: *„Au nu e timpul să ne scuturăm întuneceala de pe ochii cugetului nostru, care, în lumina culturii de astăzi, numai singur nu se poate limpezi? Cînd omul e din natură imitator, cum se poate de numai* [noi] *nu vom să ne ridicăm măcar a imita? A imita zic cele bune, animoase, deşteptătoare de simţ nobil, bărbătesc, nu de lucruri vane şi inani, că acestea nu cultivează, nici înalţă, ci demoralizează, enervează şi corump."*[260]

Într-un mod asemănător scria la 1848 şi colegul său de redacţie de la *Învăţătorul poporului*, Iosif Many, adresîndu-se publicului său ţărănesc: *„Nu-ţi fie ruşine să înveţi şi de la altul ceva bine dacă ţi-a da prilej. Dacă ştii carte, din cînd în cînd să citeşti cărţi bune, dar să te fereşti de citirea cărţilor blăstămate, de nimica, în care nu se află învăţătură îndreptătoare de inimă. Fărălegea, nebunia şi scăderile altora să nu le primeşti".*[261]

Compromisul rezonabil între deschiderea faţă de valorile celuilalt şi evitarea a ceea ce este nociv în culturile străine nu putea fi decît singura soluţie imaginabilă pentru aceşti *Aufklärer*-i ardeleni, echilibraţi şi raţionalişti. Problema apărea însă atunci cînd se punea chestiunea criteriilor după care selectăm ceea ce este

---

[259] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din 27 iul. 1846, publicată în *ibidem*, p. 267.

[260] **1.9:Ciparlu 1972**, pp. 29–30.

[261] Iosif Many, „Cuvînt la timpul său", în **1.2:*Învăţătorul***, I, 1848, nr. 19–20.

bun sau rău; cine poate fi infailibilul judecător capabil să discearnă într-o asemenea materie? Pe măsură ce generaţiile intelectuale ardelene trec dinspre Lumini spre romantism, respectivele criterii vor fi căutate tot mai mult în „specificitatea" şi geniul inconfundabil al propriei originalităţi, deci într-o serie de imponderabile care nu vor mai putea fi cîntărite cu ajutorul balanţei universale, cosmopolite, a Raţiunii.[262]

Evident, orientarea în universul culturii devenea mult mai dificilă în aceste condiţii; pentru a-şi putea păstra încrederea în valori şi a fixa anumite repere, tot mai greu de găsit, cărturarii ardeleni înclină atunci tot mai mult spre soluţiile specifiste: să rămînem la ale noastre, pentru ca să nu ne rătăcim. Nouă nu ne foloseşte, scrie Codru Drăguşanu, nici măcar ştiinţa învăţaţilor germani, care îşi au de altfel şi ei lipsurile lor; *„dară să ne adoperăm a ne cîştiga înşine, căci ştiinţa şi cultura importată, fie şi din ţara clasică germană, nu foloseşte românului; ea trebuie să se dezvolte la el acasă şi numai atunci va avea fructe şi urmări bune pentru dînsul"*.[263]

O altă temă care ilustrează prezenţa teoriei formelor fără fond în imaginarul social al românilor ardeleni de la începutul epocii moderne este cea a opoziţiei dintre „cultură şi civilizaţie", dacă e să folosim o terminologie consacrată pentru analiza doctrinei junimiste.[264] Evident, în epoca pe care o discutăm sensul celor două noţiuni poate să fie acoperit şi de alţi termeni, după cum accepţiunile lor oscilează, uneori fiind chiar interşanjabile.[265] Mai ales termenul de „cultură" poate să primească şi el conotaţia negativă care îl suprapune peste cel de „civilizaţie", dar şi „civilizaţia" poate să fie „pozitivă", precum cultura; Kogălniceanu, de pildă, în binecunoscutul său curs introductiv de istorie naţională, din 1843, publicat şi în foile ardelene[266], vorbeşte de civilizaţia *„sănătoasă, şi nu superficială, cum o avem"*[267].

---

[262] Vezi, ca o analogie, trecerea de la conceptul de „literatură universală" la cel de „literatură naţională" (**3:Marino 1992**, pp. 31–38).

[263] **1.6:Codru Drăguşanu 1956**, p. 206.

[264] **3:Ornea 1975**, pp. 140–145. O abordare clasică a acestui subiect în **3:Spengler 1923** (ed. *princeps*: 1918), I, pp. 142–145.

[265] Vezi **3:Febvre 1930**; **3:Tonnelat 1930**; **3:Bochmann 1977**; **3:Duţu 1982**, pp. 99–101.

[266] **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 11–13.

[267] **1.9:Bodea 1982**, I, p. 220.

Dincolo de aceste imprecizii de vocabular, ceea ce convenim să numim „cultură", într-un sens „pozitiv", „sănătos", trebuia să prezinte pentru românii ardeleni în primul rînd un conţinut moral de natură să-i confere valoare; ea nu putea să fie străină de valorile şi perspectiva religioasă şi era suficient de apropiată de noţiuni cum ar fi originalitatea, specificitatea şi tradiţia.

„Civilizaţia", în schimb, în accepţiunea „nesănătoasă", se identifica mai ales cu elementele materiale ale progresului şi modernizării, de o natură superficială, cum era cazul modei vestimentare sau al anumitor convenţii sociale; pe această linie, ea mergea pînă la ideea de „lux" inutil şi de pompă, asociate cu decăderea morală şi lipsa lor de conţinut spiritual.

De multe ori, „civilizaţia" se asociază cu stilul de viaţă urban sau cu cel al elitelor, comod, dar lipsit de autenticitate şi profunzime, în timp ce cultura „adevărată" rămîne să cucerească mulţimile plebee încă necorupte de „civilizaţie". Evident, pentru aceşti iluminişti întîrziaţi „cultura" n-a pătruns încă nici în sfera rurală (cultura populară rămînînd pentru ei cel mult o manifestare pitorească, dar totuşi inferioară culturii majore), aşa că, de fapt, nu se prea ştie unde poate ea să se ascundă, în afara vîrstei de aur a antichităţii greco-romane, utopie regresivă privilegiată în care intelectualii ardeleni îşi depozitează nostalgia după acea cultură sănătoasă şi adevărată pe care o visează, prea puţin potrivită cu contingenţele unei lumi terestre şi, pe deasupra, moderne.

Şi imaginarul social al altor naţiuni era frămîntat la acea oră de întrebări asemănătoare, după cum o arată, de pildă, fragmentele traduse de către Iosif Many, în *Foaia* lui Bariţ, după Mickiewicz.[268] Francezii, primii care se delectau cu scrierile şi cursurile refugiatului polonez de la „Collège de France", erau de altfel într-o căutare febrilă după asemenea modele ideale de „buni sălbatici" necorupţi de „civilizaţie" şi animaţi de civism, actori imaginari care să facă posibilă Revoluţia democratică şi socială dorită de curentele radicale sau revigorarea morală visată de socialismul creştin. Polonezii sau românii erau cît se poate de potriviţi în această privinţă, ceea ce explică interesul francez pentru cauza lor.[269]

---

[268] Iosif Many (trad.), „Frăgminte din cărţile pribegiei lui Mickiewicz", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 15, pp. 117–119.

[269] Vezi **3:Durandin 1989**.

Ceea ce nu prea ştiau însă francezii era faptul că şi favoriţii lor, cu sau fără motiv, se plîngeau adeseori acasă de aceleaşi pericole ale corupţiei civilizaţiei, care înăbuşă cultura adevărată, patriotismul şi virtuţile civice, căutîndu-şi şi ei propriile substitute, refugii şi modele imaginare. Pasajele traduse de Many aveau menirea să ofere concetăţenilor săi, „moleşiţi" de comoditătile şi „luxul" modern, acelaşi avertisment, valabil pentru ei ca şi pentru publicul de pe malurile Senei: *„Adeseori vă spun vouă cum că sînteţi între popoare civilizate şi că pe voi înşivă între ele vă civilizaţi. Să ştiţi însă cum că aceia care grăiesc vouă despre civilizaţie înşuşi ei nu ştiu ce vorbesc. Cuvîntul* ***civilizaţie*** *însemnează* ***cetăţenie****, de la cuvîntul* ***civis, cetăţean****. Şi cetăţean se numea omul care se jerfea pe sine pentru patrie, precum Şcevola, Curţie şi Decie, şi o asemenea jerfire se numea cetăţenism* [...] *Mai tîrziu, în păgînească a limbilor amestecare, vejmintele cele alese de modă, culina gustoasă, ospătăriile tignicioase, uliţele largi şi teatrurile frumoase se numiră civilizaţie. Iară nu numai creştinul, ci şi păgînul roman de s-ar scula din mormînt şi ar vedea pe acei oameni care se numesc civilizaţi, cu mînie s-ar scutura şi ar întreba: ce drept au aceşti oameni a purta numele ce vine de la cuvîntul* ***civis*** *(cetăţean)?"*[270]

George Bariţ se exprimă în termeni aproape identici cu ai lui Mickiewicz, opunînd şi el civilizaţia superficială a valorilor materiale, cultivată de intelectuali, elite, orăşeni unei culturi adevărate, care trebuie să pătrundă în rîndurile „poporului". Ceea ce Mickiewicz numise „civilizaţie" apare la Bariţ sub termenul de „cultură", dar sensul noţiunii este acelaşi: *„Dacă voi sub cultură înţelegeţi numai purtarea veşmintelor de modă la mireni, brînele roşii la cler, mesele îmbuibate şi viaţa moleşită, cultivarea limbilor străine şi totala părăsire a limbii naţionale* [...], *atunci aveţi toată dreptatea că noi fugim în galop de popor, încît el nu ne poate ajunge, însă Dumnezeu să-l apere ca pe această cale să nu ne ajungă niciodată."*[271]

Semnificativă pentru apropierea dintre cele două texte nu este numai reluarea aidoma a elementelor menite să ilustreze caracterul de suprafaţă al „civilizaţiei" sau „culturii" incriminate (îm-

---

[270] Iosif Many, *op. cit.* (vezi *supra*), pp. 117–118.

[271] George Bariţ, „Cine citeşte gazete în publicul nostru?", în **1.2:*Gazeta***, XIV, 1851, nr. 61, pp. 253–254; **1.9:Bariţ 1962**, p. 141.

brăcămintea modernă şi alimentaţia excesivă), ci şi modul de adresare directă („voi", „vă spun vouă"), aproape profetică, menit să apostrofeze şi să arate lumina adevărului unei mulţimi rătăcite şi orbite de avantajele înşelătoare ale civilizaţiei moderne, care o pot conduce la pierzanie.

Ioan Maiorescu şi Timotei Cipariu sînt şi mai critici în această privinţă. În mod paradoxal, noi am preluat ceea ce este rău în civilizaţia modernă, respectiv lipsa fondului moral, fără ca măcar să ne fi bucurat de avantajele materiale care produc de regulă această corupere şi denaturare. *„Slăbiciunile la care au venit alte neamuri mai la urmă, din îmbelşugare, noi le avem la început, în cea mai mare sărăcie"*, afirmă Maiorescu.[272] Iar Cipariu, la rîndul său, plasîndu-se în spaţiul utopiei regresive a Romei republicane, scrie că *„Roma, pînă a fost barbară, a fost un cuget şi doamna a toată lumea; cu cultura a primit şi urile cu vrăjbile greceşti. Noi încă sîntem barbari o, şi cît de barbari!"*, dar am reuşit performanţa negativă de a îmbina tot ceea ce era mai rău în *„barbaria romanilor şi viţiurile grecilor"*. În faţa unei asemenea catastrofe, concluzia lui Cipariu, deşi aruncată la mînie (după cum o atestă şi formula dubitativă prin care este exprimată), nu poate decît să respingă nu doar civilizaţia contrapusă culturii, ci însăşi cultura care se opune unei stări naturale, poate mai fericită decît această de-naturare a fiinţei umane: *„Aşa, cu Rousseau am putea zice că cultura e numai spre stricarea neamului omenesc."*[273]

Pe de altă parte, ideea că românii au fost corupţi în fondul lor moral de luxul superficial al civilizaţiei moderne, cu toată aplicabilitatea ei (oricum îndoielnică) la nivelul anumitor elite, de genul boierimii moldo-muntene, putea să-şi găsească adversari care să o dezmintă în virtutea unor evidenţe.

Autorul unei broşuri moralizatoare de *Învăţătură theologhicească*, apărută în 1820 la Sibiu, apreciază că nu avem a ne face probleme la acest capitol: *„Eu, vorbind în cărticica aceasta cu românii mei, nu am de lipsă ca cu alţi moralişti să strig asupra modelor, a luxului şi a pompei în îmbrăcăminte, pentru că pom-*

---

[272] Ioan Maiorescu către George Bariţ, scrisoare din aug.–sept. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, I, p. 218.

[273] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din febr. 1845, publicată în *ibidem*, IV, p. 216.

pa aceasta între români nu s-a înălțat acolo unde este a orășenilor de alte neamuri."[274]

La 1848, viceprefectul Prodan Probul, într-un apel către cetățenii maghiari din Aiud, în care prezintă Revoluția ca pe o dispută între orășenii maghiari și țăranii români, arată că aceștia din urmă, în caz de conflict, pot să se dispenseze, în virtutea modului lor de viață tradițional, de orice contact cu civilizația de tip citadin a maghiarilor, aducîndu-i astfel într-un mare impas: *„dacă cetățenii orașelor îi urăsc pe noii cetățeni, fapt pentru care ei i-au alungat și i-au respins, atunci și reprezentanții poporului sînt constrînși să-i respingă, adică să nu meargă la oraș cu nici un fel de marfă, materiale, lemn pentru unelte, pentru foc, nici să facă cărăușie cu vitele lor, cu grînele lor etc.* [...] *Națiunea română, neavînd nevoie de toate acestea, poate ușor să stea acasă și ușor poate renunța la nevoile imaginare, la pompă, la lux, la spilcuială etc."*[275]

În schimb, dacă s-ar realiza împăcarea și armonia, pe baza integrării civice și politice a românilor, cu drepturi egale, în organismul constituțional, atunci aceștia s-ar racorda și ei la coordonatele civilizației moderne, bucurîndu-se de avantajele sale materiale, spre folosul comun al întregii Transilvanii: *„dacă i se dă dreptul cetățenesc potrivit uniunii, pe care, mărturisesc, ea* [națiunea română] *și-l va cumpăra oricare i-ar fi prețul iese din sărăcie, prinde puteri; închipuiți-vă numai cît de mult iubește și poporul român frumosul și binele; bogat fiind, neumblînd zdrențăros ca acum, la numărul lui, n-ar aduce, oare, mai mult venit comercianților și meșterilor de orice fel, decît venitul cît un pumn al fostei nobilimi? După aceea, ar putea vedea oricine un comerț frumos în Transilvania de-a lungul Mureșului."*[276] Împrejurarea că pînă la urmă Aiudul va fi incendiat și devastat de către gherilele țărănești ale lui Prodan, în circumstanțele tragice ale războiului civil, arată însă cîte dificultăți întîmpina plasarea românilor ardeleni pe traiectoriile modernității, ce contradicții se puteau ascunde între intenții și posibilități, nu doar la nivelul

---

[274] **1.4:*Învățătură* 1820**, p. 150; **1.9:Brătescu 1988**, p. 337.

[275] Apel al viceprefectului Simion Prodan Probul către locuitorii din Aiud, datat 19 oct. 1848, publicat în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 990.

[276] *Ibidem*.

proiecţiilor imaginare, ci şi la cel al realităţilor tăcute şi impersonale.

Totuşi, în comparaţie cu excepţiile exemplificate mai sus, care contrazic ideea coruperii românilor de către luxul şi civilizaţia de tip citadin, numărul şi audienţa celor care afirmă contrariul, în acord cu datele generale ale unei teorii a formelor fără fond, alcătuiesc o tendinţă mult mai semnificativă.

La 1853, poetul naţional al momentului condiţiona, în mod simbolic, însuşi viitorul românilor şi posibilităţile lor de progres de abandonarea luxului inutil al aparenţelor lipsite de conţinut, de găsirea acelei grile miraculoase — fericită iluzie, niciodată tangibilă care să ne permită să cernem din noianul de elemente şi modele ale civilizaţiei moderne doar ceea ce este bun şi valoros: *„Cădea-va cu frunza astuta trădare,/Mărirea deşartă şi luxul pompos;/Atunci, Românie, veni-vei în stare/A şti şi tu-alege ce-i bun şi frumos!"*[277]

Versurile lui Mureşanu ilustrează în mod sugestiv această căutare obsesivă şi himerică a Criteriilor Esenţiale menite să elimine „formele fără fond", iluzie care traversează imaginea de sine a românilor ardeleni de la începutul epocii moderne, transmiţîndu-se apoi mai departe. În „fond", depăşind aceste obsesii, s-ar fi putut spune că faţă cu situaţia deplorabilă a naţiunii, o variantă mai proastă nici nu era posibilă, cu atît mai mult cu cît această alternativă de dezvoltare era reprezentată de civilizaţia de tip occidental. Dincolo de modele, formule şi metode, esenţială trebuia să fie aplicarea pe realităţi şi voinţa hotărîtă de a depăşi situaţia actuală şi de a ajunge cît mai repede la ţintă. Această voinţă nu le lipsea intelectualilor ardeleni. Numai că şocul pe care o modernizare accelerată (sau doar „ameninţarea" ei) îl provoca în structurile unei societăţi rurale, patriarhală şi conservatoare, era de natură să producă, la nivelul ideologiei şi al proiecţiilor imaginare, o reacţie culturală puternică, teoria „formelor fără fond" fiind doar una din modalităţile ei de exprimare.[278]

---

[277] Andrei Mureşanu, „O dimineaţă pe Surul" (1853), în **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 62.

[278] Pentru explicarea curentelor anti-liberale ca reacţii la fenomenul modernizării vezi **3:Zeletin 1991**, pp. 245–287: „Reacţiunea împotriva burgheziei române. Încercare de psihologie socială a culturii române din a doua jumătate a veacului XIX."

Această reacţie teoretică, această permanentă despicare a firului de păr în patru, teama bolnăvicioasă că ne vom pierde specificitatea prin contactul cu civilizaţia modernă corupătoare de (culturi) „minore", „codirile", sofisticăriile şi proiectele „democraţiilor originale" vor însoţi mereu, otrăvind suplimentar, istovitoarele şi interminabilele noastre tranziţii spre modernitate, pînă în ziua de azi.

8. Soarta nefericită a românilor

În absenţa unui proces de auto-definire mai pătrunzător, ca şi a unor mituri de substituire de natură să echilibreze, chiar prin iluzie, substratul afectiv, insistenţa pe dimensiunea negativă a imaginii de sine, asociată unei istorii şi realităţi împovărătoare, risca să configureze o conştiinţă de sine tragică şi nefericită, ca şi asumarea dureroasă a acestei condiţii.[279]

Numeroase texte ilustrează convingător respectiva idee: soarta românului este să sufere şi să fie nefericit. Papiu Ilarian, de exemplu, aşază întreaga istorie a românilor, demni urmaşi ai romanilor şi din acest punct de vedere, sub semnul celebrei formule a înaintaşilor latini: *et facere et pati fortia romanum est.* Dacă sensul originar al adagiului rostit de Mucius Scaevola punea accent mai ales pe virtuţile stoice ale răbdării şi suportării cu bărbăţie a privaţiunilor, metodă menită, în cele din urmă, să ducă la succes, înţelesul pe care i-l dau românii ardeleni se concentrează mai ales asupra suferinţei nemotivate, întipărită ca un blestem al condiţiei noastre existenţiale. *„Cu cîtă durere, cu atîta dreptate asemăna un istoric al nostru istoria românilor cu o tragedie* — scrie Papiu.[280] *Aşa este într-adevăr: istoria noastră, de la*

[279] „Nefericirea" românilor constituia un element al imaginii de sine cu atît mai neliniştitor şi mai greu suportabil, cu cît tema „fericirii", ca drept imprescriptibil şi scop final al existenţei terestre a fiinţei umane, reprezentase o idee centrală în iluminism, uşor reperabilă şi în cazul românesc (vezi **3:Mauzl 1969**; **3:Muscă 1980**; **3:Bocşan 1986**, pp. 211, 215, 227–230).

[280] Lucrarea la care se gîndeşte Papiu, fără să dea referinţe, este dizertaţia lui August Treboniu Laurian, „Documente istorice despre starea politică şi religioasă a românilor din Transilvania", publicată sub semnătura A.T.L. în **1.2:*Magazin***, III, 1846, pp. 95–330, care începe cu următoarea

început și pînă în momentul prezent, este o adevărată istorie de patimi."[281]

Desigur, pentru tînărul istoric militant, al cărui tată tocmai fusese executat în războiul civil de către un tribunal excepțional maghiar[282] și era numai o secvență dintr-un nesfîrșit cortegiu de tragedii și orori, formula soartei nefericite a românilor era potențată de amintirea recentă a dramelor revoluției, de natură să fixeze cu o mare forță emoțională această imagine.

Ioan Buteanu, care va sfîrși și el în ștreangul lui Hatvani, împărtășește în februarie 1849 aceeași idee: *„am socotit că deștinațiunea românului este de a pătimi și eu am voit ca bărbat toate să le rabd"*.[283] Iar episcopul Șaguna, în decembrie 1848, creionează tabloul zguduitor al atrocităților războiului civil, menit să închidă între liniile sale violente, ca în gravurile unui Goya[284], destinul nefericit al Transilvaniei și mai cu seamă al poporului român: *„eu, în singurătatea mea, deplîngeam amar și deploram din adîncul inimii poziținea cea nefericită a patriei noastre și a popoarelor celor ce locuiesc într-însa* [...], *anumit cugetam la națiunea mea, cea persecutată de inamicii noștri, la satele ei cele despoiate și arse, la bisericile cele pîngărite și la vasele lor cele sfinte, precum și la mulțimea fraților din starea bisericească și mirenească, celor sentențiați și uciși cu cruzime, care zac îngropați pe cîmpuri și drumuri."*[285]

Exact aceleași cadre le surprinde în versurile sale Andrei Mureșanu, sugerînd, fără îndoială, în primul rînd amintirea unor realități, dar și recurența unor clișee mentale fixate în conștiința contemporanilor: *„În satele-i frumoase, acum ruini turtite,/Se*

---

propoziție: *„Istoria românilor în specie e o tragedie"*. Pasajul respectiv este citat și comentat amplu și de către Timotei Cipariu, într-o *Notiță literară* rămasă inedită (**1.1:Cipariu cca 1846**).

[281] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 1.

[282] **3:Albu 1977**, p. 73; **3:Totu, Florea, Abrudan 1984**, p. 207.

[283] Ioan Buteanu către Dimitrie Moldovan, scrisoare din 19 febr. 1849, publicată în **1.9:Dragomir 1944-1946**, II, p. 74.

[284] Vezi **2:Cernatoni 1984**. Și de această dată, prin analogia oferită de *Dezastrele războiului*, se impune comparația dintre respectivii *guerrilleros* spanioli și țăranii moți din Apuseni, ambele categorii luptînd într-un război atroce, cu mijloace similare, împotriva unei invazii armate străine.

[285] Cuvîntarea episcopului Șaguna în adunarea politică de la Sibiu, 28 dec. 1848, publicată în **1.9:Păcățian 1904**, p. 502.

plimbă corbi sălbatici din regiuni pustii,/Servind spre-a lor nutrire cadavrele strivite,/Ce zac pe jumătate afară, prin cîmpii."[286]

Foarte semnificativă este împletirea dintre destinul individual marcat de nefericire al românului şi soarta colectivă a naţiunii. Papiu, Iancu, Buteanu la 1848, Moise Nicoară înaintea lor, întruchipează o evoluţie personală nefericită, dar în acelaşi timp soarta lor simbolizează şi se identifică total cu tribulaţiile similare ale colectivităţii naţionale. *„Ursita românului, bagsam* — scrie Cipariu în 1838, pe marginea necazurilor suferite de către Eftimie Murgu din partea colegilor şi autorităţilor din Bucureşti —, *e să fie de-a pururea, şi peste tot, şi în parte, nefericit."*[287] Evident, destinul lui Murgu reprezenta un simbol ideal pentru această concluzie parţială asupra imaginii de sine, sintetizată expresiv de Cipariu; expulzat din Muntenia, certat cu cei de la Iaşi, închis de autorităţile comitatense înainte de revoluţie, „rătăcit" de ai săi în parlamentul din Pesta şi Debreţin în timpul acesteia, închis din nou de austrieci după aceea — ce putea să fie mai reprezentativ pentru soarta crudă a românului, prigonit din toate părţile de o oarbă fatalitate![288]

Deşi, după cum spuneam, revoluţia a contribuit într-o măsură însemnată la fixarea în imaginarul social a motivului soartei nefericite a românilor, el poate fi întîlnit, bineînţeles, şi înainte, pe coordonatele unei imagini de sine pentru care oprimarea la care sîntem supuşi de secole reprezintă o temă esenţială. *Supplex*-ul din 1791 vorbeşte de *„doleanţele chinuitei naţiuni"* (*„afflictae Nationis gravamina"*), iar locuitorii din Hodac şi Ibăneşti îi scriu în 1805 episcopului Bob că *„noi în veacul acesta sîntem mai nenorociţi"*[289]. Într-un mod similar se exprimă şi prepozitul capi-

---

[286] Andrei Mureşanu, „Un devotament familiei Hurmuzachi", în **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 45.

[287] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din iul. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, IV, p. 134. Despre „întristări" şi „disperări" personale corelate cu problemele generale ale naţiunii vorbeşte şi Ioan Dragomir, într-o scrisoare din 1845 către Ştefan Moldvai (**1.1:Dragomir 1845**).

[288] Vezi, pentru destinul lui Murgu, studiul introductiv al lui I.D. Suciu la **1.9:Murgu 1969**, pp. 12–90; **3:Dragomir V 1946**, cap. „Rătăcirea lui Murgu".

[289] Ctitorii mănăstirii Runcu şi locuitorii satelor Hodac şi Ibăneşti către episcopul Ioan Bob, scrisoare din vara lui 1805, publicată în **1.6:Maior P. 1968**, p. 81 (vezi şi pp. 78–111). Locuitorii din cele două sate, care au mai

tular Simion Crainic, în 1845, plîngîndu-se, într-o scrisoare adresată protopopilor din dieceza Blajului, că *„am ajuns, fraţilor, timpuri atît de triste, încît ne uităm cu ochii plini de lacrimi cum se apucă de toate părţile de drepturile, de privilegiurile şi de obiceiurile noastre cele vechi şi mult preţuite"*[290].

Nu este vorba, în asemenea formulări, de vicisitudinile conjuncturale pătimite într-o anumită epocă, explicabile printr-o motivaţie oarecare, ci de un veritabil destin, un blestem, care acţionează deasupra voinţei umane şi a posibilităţilor ei de a-şi transforma condiţiile existenţei.

Uneori, o asemenea explicaţie poate chiar să lămurească totul şi să ne absolve pe noi înşine de orice responsabilităţi. Întunericul în care am zăcut pînă acum, scrie o broşură din 1816, provine *„nu din vina românilor, ci din pizma norocului, care din zi în zi s-a grăbit a face pe români mai nefericiţi şi mai înstrăinaţi de înţelepciunea şi de faptele cele strălucite ale mai-marilor*

---

intrat, furtunos, în istorie şi în martie 1990, pe străzile din Tîrgu Mureş, au trăit cu două secole în urmă o anticipare, poate nu tocmai surprinzătoare, a motivului „izgonirii de către maghiari a copiilor şi profesorilor români din şcoli", temă care a jucat un rol atît de important în declanşarea şi instrumentarea valului de naţionalism din 1990. La 1805, proprietarul locului, baronul Bornemisza, ocupă averea unei mănăstiri care asigura funcţionarea şcolii româneşti din zonă, copiii fiind nevoiţi să-şi întrerupă învăţătura. Locuitorii reclamă abuzul, autorităţile civile şi ecleziastice (acestea din urmă reprezentate de protopopul Gurghiului, Petru Maior) anchetează situaţia. Părerile sînt împărţite: forurile civile susţin că şcoala, dărăpănată şi ascunsă în pădure, este oricum improprie şi trebuie desfiinţată, protopopul şi românii arată că totuşi ea a servit multor generaţii. În cele din urmă, episcopia unită se va împăca, prin medierea autorităţilor civile, cu baronul. Acesta va primi pămîntul mănăstirii, cedînd în schimb un alt teren, şi obligîndu-se să construiască o şcoală pentru românii greco-catolici din Gurghiu şi să reclădească biserica mănăstirii din Ibăneşti. Ce-i drept, baronul, zgîrcit, va continua să facă greutăţi în îndeplinirea obligaţiilor asumate, dar clădirea în formă de vilă elveţiană pe care el a ridicat-o, totuşi, în cele din urmă, va dăinui ca şcoală românească pînă la 1912, cînd va fi înlocuită cu un nou local, din piatră... Spre ruşinea lor, ardelenii români şi maghiari din 1990 nu au reuşit să se înţeleagă în problema împărţirii şcolilor nici măcar atît cît au făcut-o strămoşii lor cu două sute de ani în urmă. E adevărat, nici administraţia preşedintelui Iliescu nu a făcut mai mult pentru aplanarea conflictelor decît birocraţia gubernială a baronului Bánffy; ba dimpotrivă.

[290] **1.1:Crainic 1845.**

săi şi mai asemenea a-i preface vitelor, decît făpturilor celor cuvîntătoare."[291]

Timotei Cipariu vorbeşte şi el de *„soarta neîndurată a timpurilor şi împrejurărilor ce bătu această gintă de toate părţile"*[292], iar Petre Cermena arată că *„naţiunea noastră* [...] *prin nedreptăţile timpului avu pînă acum nenorocire a fi nevăzută şi nerespectată"*[293]. Bariţ, la rîndul său, exclama în 1842: *„Cerescule Părinte! Nu ne lăsa ca să cădem în ispită de a crede că pe naţia noastră zace un blestem."*[294] Din această perspectivă, nici măcar inamicii nu mai apar atît de personalizaţi şi subiectiv îndreptaţi împotriva noastră, ei nefiind decît agenţii executanţi ai unei forţe superioare, care ne persecută ca o fatalitate a soartei.

Fără îndoială că tema în discuţie, în sensul şi expresiile sale, are o funcţie mai mult simbolică, uneori aproape decorativă, fiind menită să explice, la modul general, şi să cumuleze sub o etichetă unificatoare noianul de adversităţi şi catastrofe care ne marchează existenţa. Datorită acestei capacităţi de sintetizare expresivă, ea apare frecvent în poezie, ca un motiv literar care structurează conţinutul a numeroase poeme, meditaţii lirice pe tema soartei nefericite a românilor. Cu toată apropierea superficială care s-ar putea face, nu mi se pare pertinentă efectuarea vreunei asocieri cu tema *fortuna labilis*, specifică poeziei baroce, chiar dacă, după toate probabilităţile, şi aceasta se putea relaţiona, la rîndul ei, cu o percepţie mai pesimistă a realităţilor vremii sale.

În schimb, există o legătură evidentă cu tipul de sensibilitate pre-romantic, a cărui lirică abordează meditaţia elegiacă pe tema soartei apăsătoare, ca o modalitate potrivită de expresie pentru frămîntările unui eu sensibil, dar hipertrofiat, care ţine neapărat să se elibereze de povara contingentului şi să se destăinuie.[295]

---

[291] **1.4:*Învăţătură* 1816**, p. 127: „Cinstite cititorule!"; **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 312–313.

[292] Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 60, p. 338.

[293] Petre Cermena către Pavel Vasici, scrisoare din 23 ian. 1849, publicată în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 957.

[294] George Bariţ, „Zlatna, 7 martie" [necrologul lui Vasile Pop], în **1.2:*Gazeta***, V, 1842, nr. 10, p. 37; vezi exprimări similare, în 1843, la Vasile Moldvai (**1.1:Moldvai 1843**).

[295] Vezi **3:Van Tieghem 1924–1948**; **3:Monglond 1930**; **3:Anghelescu 1971**, mai ales pp. 177–205; **3:Cornea 1972**, pp. 24–34.

Pe de altă parte, dincolo de rostul şi condiţionarea literară a motivului, el se explică mult mai convingător ca o transpunere în plan poetic a unor obsesii de la nivelul imaginarului social, obsesii care rezonează, fără îndoială, pe strunele canonului poetic existent. Moise Nicoară, de pildă, care se chinuie amarnic cu o limbă literară total neexersată pe un asemenea tip de poezie, dar care mărturiseşte, la 1811!, o tipică sensibilitate pre-romantică[296], nereţinută de istoriografia noastră literară dă glas acestei teme într-o *Deplîngere jelnică a pierdutei laude a romanilor*: *„Nemărginită a vieţii grea soarte/Nu vei încă-nceta a mă goni în moarte/Tu, amarnică! ne-nduroasă năpastă!/Rîvnei chiar romaneşti cale nu-i deschide?"*[297] Soarta care ne-a condus la pierderea măreţiei trecutului este o adevărată „năpastă" pe capul românilor, ilustrativă pentru caracterul de stigmat al nefericirii noastre.

Tot la Nicoară întîlnim tipica îngemănare dintre destinul individual şi cel naţional, pe coordonatele nenorocirii colective: *„Tu! nejelnică, ce-mi fuseşi de la născut,/N-ai covîrşit încă într-a mea stare tristă/Groaznica mînie cu care m-ai crescut/Din leagăn ne-ncetat pîn-ntr-astă vîrstă?"*[298] Sursa nefericirii care-l împresoară pe poet încă din leagăn este nefericirea şi soarta tristă a neamului său, motiv menit să cunoască o îndelungată carieră în lirica românească, în cea ardeleană în mod special, pe linia Coşbuc–Goga–Cotruş.

Un alt pre-romantic, Iosif Many, încearcă, la 1838, să schiţeze o stîngace revoltă luciferică[299] împotriva „zeului" care ne-a hărăzit un destin atît de potrivnic (*„Tu, cari neamul român în baiuri l-ai fericit"*[300]), prefigurînd tentativa mult mai reuşită a lui Andrei Mureşanu, care, în 1847, scrie *La muza mea*, poezie construită integral pe tema soartei noastre ingrate.

Punînd în scenă o compoziţie elaborată, Mureşanu „întoarce" motivul nefericirii naţionale, cerîndu-i muzei sale, cu nemulţu-

---

[296] Dobîndită, probabil, pe filieră maghiară: Kazinczy, Kisfaludy (vezi **3:S tér, Pándl 1965**).

[297] Moise Nicoară, „Deplîngere jelnică a pierdutei laude a romanilor", poezie din 1811, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 154.

[298] *Ibidem*.

[299] Pentru respectiva ipostază a mitologiei romantice vezi **3:Tacclu 1973**, pp. 13–52: „Mitul îngerului căzut"; vezi şi **3:Tacclu 1982–1987**.

[300] **1.1:Many 1838a**, f. 34v.

mirea rebelă şi ironia dureroasă a romanticului, să imagineze o altă condiţie a românilor, diferită de ursita nedreaptă ce le-a fost destinată: *„Întoarce, muză, foaia, măcar pe o clipită,/Şi scrie că românul a fost şi-i fericit;/Retaci-i viitorul şi soarta asuprită,/ Ofteze, geamă, plîngă, tu zi că-i mulţumit!//De ce-i acorzi suspine, de ce spui ce-i lipseşte,/De ce-l îndrepţi să ceară în lume drept firesc?/Nu vezi că nici natura nu-mparte drept, frăţeşte,/La fiii cei d-o mamă tezaurul său ceresc?//Cînd unuia-i surîde cu-o minte prea sublime,/Pe altul îl degrădă de barbar, crud, tîmpit;/ Geniul în virtute, brutalul noată-n crime,/Etern atras de patimi, etern nefericit."*[301]

Soarta necruţătoare, care naşte dureroasele realităţi, face imposibilă şi ridicolă orice tentativă de auto-mulţumire. Precum ursitoarele din basme, ea împarte naţiunilor, în mod inegal, dar imprescriptibil, calităţi şi defecte sau, mai bine zis, condiţii care să dezvolte respectivele însuşiri, negative ori pozitive. Violenţa, de pildă, născută din lipsa educaţiei moral-creştine, ne poate împinge pe vecie în „nefericirea" morală a sufletelor criminale, zbuciumate de patimi şi vicii. Este vorba aici şi de maniheismul romantic care împarte lumea în cei buni şi cei răi, în răsfăţaţii dăruiţi cu geniu şi virtute, pe de o parte, în stigmatizaţii, „mizerabilii" roşi de pasiuni josnice, pe de altă parte.

Totuşi, nu există nici o posibilitate de ieşire din această fatalitate implacabilă? În finalul poeziei sale, Mureşanu nu lasă să se strecoare decît o speranţă foarte îndoielnică, mai mult un sumbru avertisment asupra surprizelor şi mai întunecate, consecvente soartei nefericite, pe care ni le poate rezerva viitorul: *„Opreşte-ţi, muză, graiul ş-aşteaptă-n liniştire/Minutul de pe urmă, fatal, vericum va fi;/Căci omul ce nu simte e demn d-a sa pierire/Ţesută de ursită, ce nu mult va lipsi!!"*[302]

Este ideea centrală a gîndirii poetului şi publicistului braşovean, reluată adeseori şi în articolele sale: există, desigur, o posibilitate de a înfrînge destinul potrivnic, de a ne croi „o altă soartă", mai bună, deoarece voinţa omenească, încordată la maximum, poate totuşi să-şi modeleze propria ursită. Atîta doar că

---

[301] Andrei Mureşanu, „La muza mea" (1847), în **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 35.

[302] *Ibidem*, p. 37.

noi ne aflăm în ceasul al doisprezecelea, că „minutul fatal", prescris de destin, al prăbuşirii definitive este extrem de aproape, în timp ce eforturile şi voinţa noastră de a ne preschimba soarta sînt anemice şi neconvingătoare, departe de ceea ce ar trebui ele să fie. Iar „omul ce nu simte" necesitatea mobilizării colective pentru ieşirea din impas îşi merită soarta şi e demn de pieire.

Ca de obicei, întreaga argumentaţie a lui Mureşanu urmăreşte şocarea conaţionalilor săi, pentru a-i trezi din letargia şi „somnul cel de moarte" pe care percepţia lui şi a contemporanilor săi le atribuie conduitei şi destinului românilor.

Modul implacabil în care soarta dureroasă îi loveşte pe români naşte ideea existenţei unui păcat originar, a unui blestem pe care aceştia îl au de ispăşit. Astfel, noi avem de fapt de plătit pentru greşelile înaintaşilor noştri. O asemenea teorie prezenta însă un grad destul de ridicat de ambiguitate. Pe de o parte, ea ar explica într-un mod convingător nefericirile destinului nostru, cel puţin sub forma unei metafore menite să simbolizeze vicisitudinile trecutului. Dar pe de altă parte, deplasarea accentului responsabilităţii pentru situaţia în care ne găsim, de pe umerii noştri pe cei ai antecesorilor, putea fi considerată drept o soluţie prea facilă, care nu cadra cu îndemnurile insistente potrivit cărora noi, cei de astăzi, deţinem cheia ieşirii din criză şi depinde numai de eforturile noastre ca să reuşim în această direcţie.

Totuşi, motivul expresiv al vinovăţiei originare care explică soarta nefericită a românilor poate fi surprins în chip concludent, chiar dacă nimeni nu spune exact cam în ce anume ar fi constat respectivul păcat. Desigur, şi această temă poartă o amprentă tipic romantică, proprie sensibilităţilor şi modului de gîndire al epocii. Copiii sînt condamnaţi să sufere pentru păcatele părinţilor, concepţie care vine de altfel pe filiera moralei Vechiului Testament, ca şi a celei ţărăneşti, arhaice.

În poezia *Glasul unui român*, Andrei Mureşanu ilustrează din nou o revoltă luciferică împotriva destinului nedrept, manifestat prin păcatul originar care ne împovărează: *„La cer, părinte bune, de caut cu umilire,/În darn îmi este ruga, deşert al meu suspin!"* se plînge poetul, pentru ca treptat lamentaţia să se transforme în reproş violent: *„Se poate că străbunii s-au mormîntat în crime;/Dar răul străvechimii doar nu-l cerţi pîn' la noi!/Căci altfel era bine ca fiii de sclavime/Să vie orbi pe lume,*

născuți pentru nevoi!//Tu zici că ierți păcatul, nu cauți l-a lui măsură,/Nu treci la fiu din tată, de n-a fost vinovat:/Și iată că pedeapsa cu-ntreaga ei tortură/S-a strecurat prin seculi la fiii ce-au urmat!"[303]

Se poate detecta aici, deși Mureșanu nu o afirmă în mod explicit, un ecou al unei tradiții mai vechi, care ar explica proveniența păcatului originar într-o manieră total defavorabilă românilor; invocarea acestei tradiții de către poetul brașovean pare, deci, destul de deconcertantă. Și anume, versul în care se pomenește de strămunii care, *„poate", „s-au mormîntat în crime"* evocă motivația originară (conformă viziunii nobiliare) a fixării pentru veșnicie a țăranilor (adică, în interpretările ulterioare, a românilor) în robia iobăgiei. Așa după cum spune atît legislația codificată de către Werbőczy[304], cît și o întreagă tradiție justificativă asociată ei, aservirea perpetuă a „rusticilor infideli" nu reprezintă decît o pedeapsă pentru crimele săvîrșite de ei în vremea lui Doja, înainte de aceea la Bobîlna, și reluate apoi periodic, de pildă la intrarea lui Mihai Viteazul în Transilvania sau în timpul răscoalei lui Horea. *„Socotiți, iubiților, că iobăgia de care v-ați slobozit* — scrie episcopul Lemeny la 1848, într-o circulară care îi îndeamnă pe credincioșii săi la legalism, supunere față de autorități și față de legea recrutării — *încă din aceea a urmat că strămunii s-au retras de la apărarea țării, s-au sculat împotriva stăpînitorilor țării; și aceasta este îngrijirea noastră, ca nu cumva împotrivindu-vă, cu arme să vă supuie și să fie stricarea cea mai de pe urmă mai rea decît cea dintîi".*[305]

În consecință, conform acestei imagini, dincolo de funcția ei economică primordială, iobăgia a fost justificată în plan moral, pentru perioada medievală, atît ca osîndă pentru o vină originară, cît și ca avertisment și măsură de ordin practic, menite să împiedice repetarea pe viitor a unor conflicte sîngeroase. Ulterior, dat fiind că țăranii vor ajunge să fie identificați, în esența lor, cu românii, nu numai de către maghiari, dar chiar de către înșiși românii adepți ai concepției romantice despre națiune, se ajunge la situația în care respectivul pact social tipic medieval se

---

[303] Idem, „Glasul unui român" (1843), în *ibidem*, p. 28.

[304] Vezi **3:Prodan 1967–1968**.

[305] Circulară a episcopului Ioan Lemeny, din 21 oct. 1848, publicată în **1.9:Păcățian 1904**, p. 464.

asociază, la nivelul imaginarului, condiţiei noastre naţionale, cu forţa unui blestem întipărit în structurile definitorii ale destinului românesc.[306]

Evident, romanticii noştri condamnă anacronismul iobăgiei raportat la exigenţele perioadei contemporane lor; cei radicali, precum Papiu, o vituperează vehement şi pe tot firul tradiţiei ei istorice, începînd cu Werbőczy (în Muntenia, Bălcescu nu-i va ierta nici măcar lui Mihai Viteazul legarea de glie a „rumânilor"; relaţia de identificare: român = iobag funcţionează şi în acest caz).[307] În schimb, atunci cînd ei sînt mai marcaţi, cum este cazul lui Mureşanu, de moştenirea *Aufklärung*-ului ardelean, moderat şi atent la distanţele sociale, chiar dacă nu pot să aprobe iobăgia, recunosc bazele istorice ale acestei instituţii şi o acceptă într-un fel (exclusiv pentru perioada medievală) ca pe o fatalitate semnificativă pentru felul de a fi şi modul de structurare al unei lumi şi epoci mai puţin fericite. Desigur, astăzi, cred aceeaşi intelectuali, în condiţii total diferite, desfiinţarea ei este absolut necesară, chiar dacă pesimismul unor motive cum este cel al soartei nefericite a românilor sau cel al păcatului originar, ilustrate de Mureşanu, semnifică dificultăţile ieşirii noastre din această situaţie, dificultăţi care provin adeseori şi dinlăuntrul nostru.[308]

---

[306] Pentru „ţărănism" sau „ruralitate", ca mărci distinctive şi elemente de auto- şi hetero-identificare ale românilor, vezi **3:Heitmann 1995,** pp. 33–39: „Ţărănimea ca nucleu al poporului român"; de asemenea, **3:Karnoouh 1994,** pp. 95–128.

[307] Vezi, pentru Papiu, **3:Chindriş 1983**, pp. 97–107: „Iobăgia"; pentru Bălcescu: **3:Glurescu C.C. 1977**, pp. 32–33.

[308] Spre deosebire de această viziune, Papiu şi, în spiritul său, cea mai mare parte a culturii şi istoriografiei noastre, pînă la, să zicem, David Prodan, condamnă iobăgia şi pe dimensiunea sa istorică, medievală, cam în aceeaşi termeni în care ar critica manifestările sale la 1848 sau în secolul XX, ignorînd motivaţiile specifice (în primul rînd economice) care ar fi putut să o legitimeze într-o epocă mult mai îndepărtată. O asemenea perspectivă a fost augmentată de concepţia marxistă, aflată în permanentă căutare a unor conflicte sociale, care să alimenteze lupta de clasă, motorul evoluţiei societăţii în direcţia progresului şi comunismului. Naţionaliştii, la rîndul lor, au fost fericiţi să identifice la acest nivel o justificare *avant la lettre* a doctrinei lor supralicitînd confruntările şi subestimînd determinaţiile specifice ale respectivelor tensiuni medievale, de natură social-economică, de multe ori religioasă, sau etnică într-un sens mult diferit de cel al naţionalismului modern.

Indiferent de sfera concretă în care poate fi plasat, neglijată îndeobşte (cu excepţia unor identificări de genul celei a lui Mureşanu), păcatul originar are funcţia oarecum distructivă de a descuraja eforturile de îmbunătăţire a soartei prezente. În 1855, Simion Balint îi scrie lui Iosif Hodoş, care îşi destăinuise anterior frămîntările interioare cu privire la destinul nefericit al naţiunii: *„Apoi de soarta naţiei te plîngi, lasă-o pe aceasta, nu-ţi sfărma capul, fără ca să poţi ceva a-i ajuta de praesenti; că va veni timpul cînd după stare şi putinţă îi vei şi ajuta, poate că mai are păcate străbune neexpiate."*[309] Stigmatul inevitabil al păcatului strămoşesc poate servi astfel ca o justificare facilă a soluţiei comode de contemplare inactivă a dezastrului naţional, căruia nu i-a venit încă sorocul ispăşirii definitive. Evident, dintr-un alt punct de vedere, calmul preotului din Roşia Montană putea fi interpretat ca o simplă dovadă de realism.

O formulare expresivă a motivului păcatului originar întîlnim la Ion Codru Drăguşanu. Ca şi Andrei Mureşanu, peregrinul făgărăşan invocă justiţia divină, ea fiind de fapt forul care supervizează ispăşirea vinovăţiei noastre colective spre a pune capăt nefericirilor unei soarte despre care nu se spune dacă este sau nu meritată: *„Pînă cînd* [Doamne,] *ai extins termenul expiaţiunii păcatelor străbune? Pînă într-a cîta seminţie vei să cerţi poporul acesta? Zis-ai, Doamne: «Certa-voi răutatea pînă într-a patra seminţie şi binecuvîntarea o voi întinde pînă într-a mia!» Îndură-te, părinte ceresc, îndură-te, că-s şaptesprezece secli de amar, de nefericire! Îndură-te, în fine, binecuvîntă-ne numai în patru seminţii, apoi, dacă nu-ţi vom merita misericordia, pedepseşte-ne de nou într-o mie şi cu supunere vom proclama dreptatea ta în eternul eternităţii."*[310] Deşi e mai încrezător decît Mureşanu în posibilităţile noastre de îndreptare, şi Drăguşanu ţine să lanseze acelaşi avertisment: dacă nu vom satisface pe deplin exigenţele necesare ieşirii din criză, ne meritäm pe deplin soarta nefericită, noi şi urmaşii noştri, pînă într-o mie de generaţii!

Izvorul blestemului primordial poate fi identificat, în unele cazuri, într-o circumstanţă istorică oarecum neutră, anume în pă-

---

[309] Simion Balint către Iosif Hodoş, scrisoare din mart. 1855, publicată în **1.6:Hodoş 1944**, p. 54.

[310] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 79.

răsirea de către români a patriei lor originare, Italia şi Roma antică. Părăsirea lor în mijlocul seminţiilor barbare, ruperea legăturilor cu vatra primitivă a civilizaţiei de baştină echivalentă cu o abandonare a larilor şi penaţilor asiguratori ai tradiţiei strămoşeşti reprezintă cauza şi forma de manifestare a soartei nefericite şi a păcatului nostru originar. Spre deosebire, de pildă, de fraţii noştri italieni, care au beneficiat de un destin mai fericit, noi am fost pedepsiţi să fim rupţi de leagănul obîrşiei noastre şi azvîrliţi, precum Ovidiu la Pont, într-o lume nordică, rece şi ostilă.

Motivul în cauză poate fi adeseori întîlnit, în relatările numeroşilor ardeleni care călătoresc în Italia (de la corifeii Şcolii Ardelene pînă la Cipariu, Papiu, Bărnuţiu, Hodoş, Laurian sau Codru Drăguşanu)[311], precum şi în poezia pre-romantică a lui Nicolae Pauleti[312] sau Iosif Many, care deplîng amar soarta ce ne-a abandonat pe aceste ţărmuri friguroase, cutreierate de barbari. Nu întîmplător, sînt extrem de frecvente în epocă traducerile din Ovidius[313], considerat un simbol ideal, de natură să personifice prin drama lui individuală destinul nefericit al unei ramuri întregi a gintei latine. Pauleti clamează în versuri pe tema respectivă (*„Voi, români, ce soarta crudă v-aruncă în alte locuri"*[314]), în timp ce Simion Balint îi cere cu emoţie lui Papiu Ilarian, aflat la studii în Italia, *„a face cunoscută acelor de acolo o plasă a ginţii lor aruncată în valurile lumii"*.[315]

Papiu va ajunge chiar să explice „ştiinţific" (desigur, într-o accepţiune romantică a termenului), în *Istoria* sa, *„soarta cea sinistră a românilor"*, prin blestemul care a aruncat Dacia lui Traian, cu începere din anul 274, *„pradă furiei barbarilor"*. *„De aci înainte* — scrie el — *încep fatalităţile românilor peste tot* [...] *şi ţin încă pînă în zilele noastre"*.[316]

---

[311] Vezi August Treboniu Laurian, în **1.2:*Foaie pentru minte***, XVIII, 1855, nr. 38–39, 42; XIX, 1856, nr. 12–13, 18, 22; **1.9:Codru Drăguşanu 1956**; **1.9:Ciparlu 1972** („scrisorile" din Italia); **1.6:Pervain, Chindriş 1972** (corespondenţa din Italia); respectiv: **3:Isopescu 1930**; **3:Marcu 1935**; **3:Lascu V. 1981**; **3:Mitu S. 1987–1988**; **3:Mitu S. 1988a**.

[312] Vezi **1.8:Pauleti 1980**, mai ales pp. 153–165, 301–381.

[313] Vezi **3:Lascu N. 1957**; **3:Lascu N. 1974**.

[314] Nicolae Pauleti, „Către filoromâni", în **1.8:Pauleti 1980**, p. 82.

[315] Simion Balint către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din dec. 1852, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, p. 10.

[316] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 2.

La fel ca orice element al imaginii de sine, motivul soartei nefericite a românilor poate fi instrumentalizat în vederea justificării simbolice a oricăror tendinţe politice sau culturale. La 1848, de pildă, el este invocat atît de către partizanii atitudinii anti-unioniste şi pro-imperiale, care îi cheamă pe români la Blaj, amenin-ţîndu-i *„că dacă nu veţi veni, veţi rămîne nefericiţi precum aţi fost pînă acum"*[317]; cît şi de către adepţii cauzei maghiare, precum episcopul Lemeny, care-şi îndeamnă conaţionalii, dimpotrivă, să stea acasă şi să se supună autorităţilor, în virtutea aceluiaşi avertisment: *„ca nu cumva să aduceţi spre neamul nostru, în loc de a-l ferici, stricarea cea mai de pe urmă"*[318] — aluzie la „stricarea cea dintîi", a păcatului originar care i-a aruncat în iobăgie, datorită unei conduite similare, de violenţă şi nesupunere faţă de legi.

Bărnuţiu, la rîndul său, într-un manifest din noiembrie 1848, pe care îl semnează în calitate de şef al Comitetului naţional prohabsburgic, îi îndeamnă pe români să evite excesele şi violenţele inutile de care sînt învinuiţi, care nu pot să ne aducă decît *„o nefericire mai mare decît a fost aceea cu care v-aţi luptat pînă acum"*[319]. Este semnificativă în toate aceste luări de poziţie forma pe care o ia avertismentul adresat celor care nu vor să respecte conduita sugerată de către liderii respectivi: dacă persevereză în atitudinea lor inadecvată, vom ajunge şi mai rău decît înainte, soarta noastră va fi şi mai nefericită decît cea care ne-a apăsat pînă acum. Ameninţarea apăsătoare a acestui destin trebuia să fie un element resimţit cu deosebită intensitate în imaginea de sine a naţiunii, mai ales în asemenea momente de frămîntări, pentru ca invocarea sa să se poată constitui într-un argument de legitimare şi presiune simbolică asupra comportamentului colectiv.

Totuşi, după cum am mai văzut, modificarea în bine a ursitei nefericite rămînea o eventualitate deschisă în anumite condiţii. *„Acum ori niciodată croieşte-ţi altă soartă"*[320] constituia un în-

---

[317] Apel pentru convocarea celei de-a doua adunări de la Blaj, aprilie 1848, publicat în **1.9:Bodea 1982**, I, p. 445.

[318] Circulară a episcopului Ioan Lemeny, din 21 oct. 1848, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 464.

[319] Manifest al „Comitetului naţiunii române", din 25 nov. 1848, publicat în **1.9:Bărnuţiu 1990**, pp. 68–69.

[320] Andrei Mureşanu, „Un răsunet" (1848), în **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 38.

demn explicit în această direcţie, chiar dacă sensul său includea şi un avertisment tot atît de limpede asupra posibilităţii şi consecinţelor eşecului: dacă nu vom realiza acest lucru acum, nu-l vom mai înfăptui niciodată. Şi, în pofida atîtor rateuri, amînări sau reluări repetate ale unor tranziţii spre o altă soartă mai bună, cultura naţională nu va obosi să reitereze ca pe un simbol preferat poezia lui Mureşanu, probabil datorită licărului de speranţă conţinut în fulguraţiile cadenţate ale strofelor sale, atît de necesar echilibrului interior al unei conştiinţe animate mai mult de nelinişti şi obsesii, decît de analize şi proiecţii raţionale.

Posibilitatea abandonării credinţei fataliste şi descurajante într-o soartă potrivnică, în noua eră a raţiunii, progresului şi modernităţii, este invocată cu multă încredere la 1840 de către Nicolae Pauleti: *„De ursite n-aveţi frică, a trecut a lor cîntat"*.[321] Motivul ieşirii din zodia destinului nefericit, al „învierii" şi „deşteptării", încearcă mereu să ofere un contrapunct optimist viziunii deprimante a soartei implacabile, asociindu-se cu ideea naşterii şi „răsăritului" unei epoci noi, luminoase aşa cum apare în versurile lui Mureşanu: *„Nu mai e timp s-apuie o viţă strălucită,/Ce-a dat în zeci de seculi din sînul său eroi!/De-a şi supus-o soarta a fi nefericită,/Răsară-i însă steaua şi scapă din nevoi!"*[322]

Păcatul originar poate fi iertat prin graţia divină, în condiţiile în care penitenţii s-au pocăit, îndreptîndu-se, ceea ce dezamorsează şi răzvrătirea luciferică a poetului: *„La cer, părinte bune, căzînd cu umilire/O gintă părăsită, tu n-o vei lepăda!/Eşti drept şi ierţi păcatul, văzînd o pocăire,/Eşti bun şi-ţi este milă de tot ce-i mîna ta!"*[323] În pofida tuturor nenorocirilor prin care a trecut, şi care se manifestă şi acum, la 1848, scrie Mureşanu într-o altă poezie, românul nu-şi va pierde încrederea în dreptatea pe care i-o va rezerva, în cele din urmă, pronia cerească: *„Şi iată că românul şi azi nu-i desperat,/Căci crede în pronie şi-n cuget nepătat"*[324]; îndemnurile poetului, elaborate în mijlocul dezastrelor războiului civil, vizează de data aceasta stimularea încrederii într-un destin de acum înainte luminos: *„De n-a pierit ro-*

---

[321] Nicolae Pauleti, „Un suvenir inimător", în **1.8:Pauleti 1980**, p. 155.

[322] Andrei Mureşanu, „Glasul unui român" (1843), în **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 30.

[323] *Ibidem*.

[324] Idem, „Un devotament familiei Hurmuzachi", în *ibidem*, p. 45.

mânul cînd nu vedea lumină,/Cînd simțul libertății era ucigător,/ Acum, cînd tirania se zbuciumă-n dureri,/Tu, bravule române, mai crezi că o să pieri?"[325]

Dincolo de asemenea oscilații, menite să contrabalanseze povara asumării condiției tragice a unui destin nefericit, se poate afirma în concluzie că tema soartei dureroase a românilor, singură sau însoțită de reversul ei, joacă un rol fals-compensator și auto-iluzionant în interiorul imaginii de sine, contribuind de fapt la îndepărtarea ei de analiza rațională a unor realități neplăcute. Eșecurile înregistrate pînă acum pe linia ieșirii din situația proastă în care ne aflăm sînt astfel „explicate", scuzate și puse între paranteze prin invocarea acestei forțe aflate deasupra voinței umane, a destinului implacabil care ne-a aruncat, fără ca noi să mai putem face mare lucru, în zona, postura și condițiile în care ne aflăm. În măsura în care doresc să evite fatalismul inerent teoriei respective, intelectualii ardeleni încearcă să inoculeze credința în posibilitatea intrării pe traiectoria unei soarte mai bune, atrăgînd însă atenția că pentru atingerea acestui obiectiv sînt necesare un efort și o voință națională cu totul deosebite, o intervenție umană în istorie, deliberată și planificată rațional, mult mai hotărîtă decît cele manifestate pînă în prezent.

---

[325] *Ibidem*.

IV
LA MIJLOC DE RĂU ŞI BINE

1. Leneşi sau harnici?

Dacă discutăm problema atitudinii faţă de muncă la modul cel mai general, fără să ne referim la imaginea de sine a românilor ardeleni sau la orice alte reprezentări sociale asupra acestui subiect, trebuie să admitem că lenea şi hărnicia sînt nişte noţiuni extrem de relative, care pot fi abordate din puncte de vedere foarte diferite.[1] Desigur, stereotipiile etnice le atribuie fără nici un dubiu anumitor naţiuni şi grupuri sociale. Germanii sînt consideraţi aproape întotdeauna „harnici" (este adevărat, şi în cazul lor clişeul se aplică numai germanilor moderni, şi nu barbarilor indolenţi ai lui Tacitus[2]), în timp ce italienii din sud, de pildă, ţiganii sau negrii africani sînt etichetaţi drept „leneşi". Ideea condiţionării climatice a comportamentului uman joacă aici un rol important[3], deoarece de multe ori „căldura" excesivă a regiunilor sudice explică, în logica respectivelor imagini, moleşeala locuitorilor. Codru Drăguşanu, de exemplu, va lăsa o descriere, absolut edificatoare în acest sens, a lazzaronilor care vegetează

---

[1] O analiză a relaţiei dintre etica muncii şi tradiţiile cultural-religioase specifice diferitelor societăţi la **3:Fukuyama 1994**, cap. 21: „Originile thymotice ale muncii". Deşi nu pot să neg existenţa acestei relaţii foarte puternic subliniate de către autorul american, aş insista pe ideea că există întotdeauna, la nivelul indivizilor şi chiar al naţiunilor, posibilitatea modificării atitudinii faţă de muncă, ea fiind condiţionată nu numai de moştenirea culturală, ci şi de schimbările politice sau economico-sociale ale prezentului. Dintr-o perspectivă istorică, **3:Le Goff 1986**, cap. „Timp şi muncă".

[2] Tacitus, *Germania*, XIV-XV. În mod semnificativ, problema atitudinii românilor faţă de muncă ocupă un loc însemnat în imaginile germane cu privire la ei; vezi **3:Heitmann 1995**, § 34, 60.

[3] Prezentă, de pildă, la Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XIV, II: *Combien les hommes sont différents dans les divers climats.*

într-o toropeală fără margini sub arşiţa soarelui napolitan. Ce-i drept, el îi găseşte absolut similari cu trocarii braşoveni, fără să-şi pună problema că aceştia din urmă vieţuiau într-o climă mult mai aspră.[4]

Desigur, dacă ieşim din cadrul acestor clişee şi admitem că zestrea biologică umană este identică pentru indivizii aparţinînd oricăror rase sau etnii, caracterizări cum ar fi „hărnicia" germanilor sau „lenea" ţiganilor se relativizează pînă la golirea lor totală de sens. Intelectualii ardeleni aflaţi pe firul tradiţiei cosmopolite şi universaliste a iluminismului nu gîndeau altfel (cel puţin atunci cînd era vorba să dezmintă acuzaţiile aduse de străini spiritului nostru) şi un Toma Costin sau un Eftimie Murgu combat cu hotărîre generalizările care atribuie o trăsătură morală sau un tip de comportament unei naţiuni întregi: *„faptul că un român s-ar putea deosebi, în ce priveşte fiinţa sa, de ceilalţi muritori"*, scrie Murgu, este o inepţie pe care numai un rău-voitor ca Sava Tököly ar putea să o susţină[5]; iar Toma Costin, referindu-se în context tot la problema indolenţei atribuite românilor, crede şi el că *„toate viciile generice care se obiectează vreunui neam sau vreunei persoane singure sînt nedrepte, fiindcă nu există vicii generice şi devenim la fel de nedrepţi dacă ne servim de o semnificaţie vagă a cuvintelor, lipsită de măsură şi cînd o extindem* [...] *şi cînd o restrîngem."*[6]

Dar dacă lenea nu poate să fie înnăscută românilor, după cum nu le este nici hărnicia germanilor, nu există totuşi anumite condiţionări sociale, ideologice sau religioase care să facă proprii atributele respective anumitor naţiuni? Pînă şi Costin este de acord că *„datorită legilor după care sînt stăpîniţi oamenii se formează obiceiurile lor"* şi că *„sub o stăpînire liberală cetăţenii se fac întreprizi, umani şi probi, iar în regim tiranic moravurile se corup şi se nasc nenumărate rele"*, chiar dacă, adaugă el, *„să crezi că devin ereditare şi de nevindecat este o eroare nedemnă de un înţelept, ba chiar o prejudecată"*.[7]

Tradiţia religioasă, în primul rînd, reprezintă un factor a cărui influenţă asupra atitudinii faţă de muncă este astăzi unanim ac-

---

[4] **1.9:Codru Drăguşanu 1980**, pp. 166–167.

[5] **1.4:Murgu 1830**; **1.9:Murgu 1969**, p. 116.

[6] **1.4:Costin 1812a**, p. 44; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 860–861.

[7] *Ibidem*, pp. 43–44, respectiv p. 860.

ceptată. Este bine cunoscut rolul pe care morala protestantă, cu precădere cea calvină, l-a avut în direcţia forjării unei etici riguroase a muncii, indispensabilă expansiunii economice a capitalismului.[8] În ce măsură tradiţia ortodoxă a exercitat vreo înrâurire în acest sens, reprezintă, fără îndoială, o întrebare deosebit de importantă. După cum vom vedea, intelectualii ardeleni de la începutul epocii moderne încearcă şi ei să abordeze această chestiune, mai ales în legătură cu mult discutata problemă a raportului dintre zilele de lucru şi numeroasele zile de sărbătoare prescrise de tradiţia religioasă populară.

Ideologiile şi doctrinele laice pot să influenţeze şi ele modul în care este valorizat travaliul. Dacă liberalismul şi pragmatismul asociate spiritului capitalist încurajează efortul şi tendinţa de îmbogăţire, ideologia marxistă, în schimb, profesează o atitudine mai rezervată faţă de muncă, apreciind că aceasta, practicată în exces, dezumanizează, înstrăinîndu-l de esenţa sa reală pe individul prins în mecanismele ei reificante.[9] Doctrina comunistă consideră munca drept o obligaţie nu tocmai plăcută şi de aceea doreşte ca, prin creşterea productivităţii, intervalul pe care individul trebuie să i-l afecteze să scadă cît mai mult posibil. Idealul ideologiei marxiste, după cum spune şi Francis Fukuyama, este ziua de lucru de patru ore, urmînd ca în restul timpului muncitorul să se destindă, să practice sportul şi să cultive artele.[10] Marxismul a reuşit chiar să aplice în practică acest principiu, pentru că într-un regim comunist sau neo-comunist majoritatea oamenilor nu lucrează într-adevăr în mod serios mai mult de patru ore zilnic, cu singura diferenţă că restul timpului şi-l dedică unor ocupaţii mai puţin nobile decît cele planificate în proiectul iniţial, şi anume bînd cu prietenii sau uitîndu-se la televizor.

Acest exemplu sugerează şi implicaţiile pe care le poate avea asupra atitudinii faţă de muncă nu numai o anumită ideologie, dar şi sistemul socio-economic asociat ei şi mai ales maniera arbitrară de distribuţie a rezultatelor producţiei. Fie că practică o redistribuire egalitaristă, fie una puternic polarizată, dacă sistemul nu încurajează maximizarea muncii prin recompense mate-

---

[8] Vezi **3:Weber 1993**.

[9] Vezi, de pildă, **3:Marx 1987**, pp. 61–74: „[Munca înstrăinată]".

[10] **3:Fukuyama 1994**, pp. 75, 121–122.

riale adecvate şi prin stimulente moral-religioase, etica muncii va fi serios degradată.

Problema şi-o puneau şi intelectualii români de la începutul epocii moderne. Ce sens putea avea munca pentru iobagul ardelean de pe moşiile nobiliare, obişnuit de sute de ani ca eforturile sale să nu îi aducă mare folos, ca urmare atît a exploatării economice, cît şi a inexistenţei unei pieţe de desfacere pentru un eventual surplus? Etica muncii nu era definitiv compromisă printr-o asemenea moştenire istorică, de natură să înăbuşe, în mentalitatea ţărănească, orice imbold de propăşire şi agoniseală personală, chiar şi atunci cînd condiţiile social-politice şi economice se vor fi schimbat?[11]

Părăsind aceste consideraţii generale şi pătrunzînd în interiorul imaginii de sine a românilor ardeleni, trebuie spus că la nivelul acesteia munca este valorizată dintr-o perspectivă morală şi chiar moralizatoare. Indiferent dacă sînt sau nu atribuite românilor, hărnicia este considerată drept o calitate importantă, iar lenea un defect pe măsură. Răspunsurile la întrebarea dacă românii sînt leneşi sau harnici sînt numeroase şi complexe: de la negarea pertinenţei întrebării la asumarea auto-critică a leneviei ca o trăsătură specifică, de la combaterea vehementă a afirmaţiilor străinilor în acest sens la căutarea unor cauze şi explicaţii sau la îndemnurile moralizatoare.

1.1. „Leneşi"

Pe dimensiunea negativă a imaginii, întotdeauna mai bine reliefată atunci cînd era vorba de realităţile prezentului, într-o suită care întregea în mod logic respectiva latură a percepţiei de

[11] O asemenea perspectivă vehiculează cîteva „teoretizări" cu privire la atitudinea noastră faţă de muncă, celebre în cultura română: Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul* (1904) şi Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român* (1907); vezi ediţiile Gheorghe Pienescu (**2:Rădulescu-Motru 1984**, pp. 52–54), respectiv Elisabeta Simion (**2:Drăghicescu 1995**, pp. 386–389, 374–375). De fapt, viziunile şi explicaţiile celor doi autori nu sînt nici ele, în cea mai mare parte, decît nişte colecţii de auto-stereotipii naţionale, marcate de metodologia „psihologiei popoarelor" („*Völkerpsychologie*"), practicată de Lazarus, Steinthal şi Wundt.

sine, motivul indolenței românilor se asociază cu alte teme înrudite: lipsa de zel pentru cauza națională, caracterizată adeseori prin epitete ca „lene", „nepăsare", „apatie"; înapoierea culturală și ostilitatea față de școală, explicabile tot prin această inactivitate, lipsă de interes și de energie; caracterul pașnic și liniștit auto-atribuit al românilor, firea domoală, răbdarea, uneori resemnarea și obediența toate de natură să rezoneze cu o trîndăveală care nu e decît una din fațetele unui anumit specific național, blînd și letargic.

Dintr-un alt punct de vedere, lenea este un element central în discursul criticismului social de tradiție iluministă. Alături de alcoolism, criminalitate și depravare morală, lenea reprezintă una dintre principalele consecințe în același timp și cauză a mizeriei și lipsei de civilizație provocate de oprimarea politică și socială, dar mai ales de lipsa culturii, a educației și a spiritului religios. La rîndul său, ea explică murdăria, alimentația precară, bolile, modul de viață înapoiat și sărăcia populației, într-un tablou complet și coerent, din care nici o piesă nu poate să lipsească.

Faptul că această schemă a criticismului social era puternic întipărită în gîndirea și mentalitatea social-politică a *Aufklärung*-ului central-european și a prelungirilor sale din prima jumătate a veacului al XIX-lea pune într-o lumină mult mai clară și conținutul criticilor pe care le aduc străinii realităților românești. Observatorii străini atribuie aproape întotdeauna românilor tocmai aceste elemente în primul rînd pentru că ele sînt conceptele cu care operează gîndirea politică a vremii, și nu pentru că ar fi neapărat motivați de ura națională cu adresă directă de care sînt mereu învinuiți. Ei aplică descrieri și judecăți de valoare asemănătoare oricărei populații cu probleme similare.[12] Iar cea mai bună dovadă în acest sens este faptul că și intelectualii români produc adeseori evaluări și imagini absolut concordante cu cele străine, pe coordonatele aceluiași criticism social iluminist.

Deși nu poate fi considerat un text critic la adresa românilor, *Supplex*-ul din 1791 mărturisește fără complexe indolența existentă în rîndul acestora. Dacă elitele românilor ardeleni vor continua să fie defavorizate, spune actul respectiv, ele nu vor reuși

[12] Vezi, pentru criticismul social al iluminismului și pentru felul în care se aplică el realităților românești, **3:Mitu M., Mitu S. 1994.**

nici în continuare să lumineze şi să aducă pe calea cea bună populaţia; în aceste condiţii, *„nu se poate spera nici o cultură a acestei naţiuni şi, deci, nici un spor al sîrguinţei ei, ci mai curînd ne putem teme că ignoranţa, lenea şi trîndăvia, o dată cu toate vicii le care de obicei nasc din ele, vor creşte mai mari în sînul ei, spre pustiirea provinciei"*.[13] Plasîndu-ne în interiorul retoricii documentului, ne-am putea imagina ce se va fi întîmplat pe viitor, dat fiind că revendicările *Supplex*-ului nu au fost soluţionate!

Evident, logica imaginii de sine mergea înainte, aşa că şi petiţia arădanilor din 1814 confirmă opinia citată anterior cu privire la atitudinea românilor faţă de muncă: pe lîngă faptul că e lipsit de învăţătură, hoţ şi răzvrătitor, *„rar este să fie românul lucrător"*.[14] Fără îndoială, toate aceste vicii capitale se datorează numai dominaţiei exercitate de către ierarhia ecleziastică sîrbească.[15]

Publicistica generaţiei paşoptiste, în special prin Andrei Mureşanu, George Bariţ şi Iosif Many, continuă ideile criticismului social iluminist, dîndu-le de fapt o dezvoltare teoretică, dar şi îmbogăţindu-le cu aspecte mult mai pragmatice. Mureşanu, îndeosebi, profesează o concepţie potrivit căreia lipsa culturii şi celelalte vicisitudini moştenite istoric au întipărit în felul de a fi al românului o profundă delăsare, o inerţie generală manifestată nu numai faţă de progresul de ansamblu al naţiunii, ci chiar faţă de bunăstarea sa personală. *„Cu cît un popor este mai adăpat în cultură*, scrie poetul şi jurnalistul braşovean, *cu atîta simte mai mare trebuinţă de a se îngriji pentru îmbunătăţirea stării sale, prin urmare, cu atîta pune mai mare preţ pe acele lucruri din care-şi vede izvorînd bunăstarea şi înflorirea sa materială. Şi din contră, cu cît un popor este mai depărtat de lumina minţii cei sănătoase, cu atîta se mulţumeşte cu mai puţine, cu atîta preţuieşte toate lucrurile materiale mai puţin şi cu atîta îl şi îmboldeşte mai rar acel sentiment natural de a se îngriji pentru viitor în privinţa nutririi sale şi a celor ce se numără în a lui cuprins."*[16]

---

[13] **1.7:*Supplex 1791***, în **3:Prodan 1984**, p. 478.

[14] **1.7:*Petiţie iulie 1814***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 140; pentru memoriul respectiv vezi **3:Gyémánt 1986**, p. 152.

[15] *Ibidem*.

[16] **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 84 (articolul „Proprietate [avere, moşie]", în **1.2:*Gazeta***, VIII, 1845, nr. 76–79).

Cu toate că pleacă tot de la raţiunea şi „cultura" îndrăgite de iluminiştii Şcolii Ardelene, acest simţ de agoniseală şi de preţuire a cîştigului, a cărui lipsă la români o deplînge Mureşanu, este de fapt altceva, este mentalitatea capitalistă, burgheză, întreprinzătoare, care mizează pe acţiunea decisă şi spiritul de iniţiativă al individului. Intelectualii ardeleni de genul celor amintiţi mai sus ar dori ca asemenea valori liberale, care încorporează moştenirea moralei dinamice şi individualiste a expansiunii economice a burgheziei, să fie propagate în rîndurile conaţionalilor lor, pentru a disloca lentoarea şi ineficienţa unei societăţi tradiţionale, rurală, conservatoare şi colectivistă.

Mureşanu încearcă să-şi sensibilizeze publicul cu ajutorul nelipsitei referinţe concurenţiale străine: *„Să privim puţin împrejurul nostru şi uşor ne vom putea convinge despre acest adevăr. Vecinii noştri întrebuie cu folos tot minutul, adunînd şi cel mai de pe urmă creiţar, ca aşa cu vremea să-şi poată însăma pentru întîia dată măcar numai un petec de pămînt"*; românii, în schimb, nu vor să înveţe alte meserii, mai bănoase, rămînînd la ocupaţiile lor tradiţionale şi lăsîndu-şi soarta la voia întîmplării, în numele unei veritabile morale a delăsării: *„ce să ne îngrijim, că Dumnezeu e bun"*.[17]

Şi George Bariţ împărtăşeşte o asemenea imagine. Făcînd apel la autoritatea unui geograf sas pe care îl consideră obiectiv şi chiar favorabil românilor, Bariţ recomandă cititorilor săi aprecierile acestuia: *„Românul peste tot nu este prea lucrător; trebuinţele lui nu sînt prea mari şi el este dedat mai toate cîte îi trebuiesc a şi le face însuşi. De aci, industria la acest popor este încă în cea dintîi pruncie."*[18]

Lipsa de aplecare a românilor faţă de ocupaţiile industriale şi comerciale, surprinsă aici de Benigni, reprezintă o temă importantă în coloanele gazetelor braşovene. *„Toată nenorocirea noastră stă într-aceea cum că noi nu ne ştim lucra productele patriei noastre; lîna cea bună nici nu ştim să o spălăm bine şi o trimitem la fabrici străine, ca, lucrînd-o, să ne-o dea pănură gata cu*

---

[17] *Ibidem*, pp. 84–85.

[18] (Joseph) Benigni (von Mildenberg), „Caracterul popoarelor Transilvaniei", în **1.2:*Foaie pentru minte***, IV, 1841, nr. 12, p. 93 (traducere după manualul lui Benigni, **1.5:Benigni 1837**).

prețul împătrat, încă și mai mult. Mătasa nu vrem să o prăsim și să o lucrăm în țară, unde pe la ținuturile cele mai călduroase, pe Tîrnăvi și Murăș, s-ar putea lucra ca și în Italia de sus. Fabrici n-avem, domnilor! Zahărul ne place, dar nu-l facem; și pentru ce nu?" În subsolul Transilvaniei zac bogăţii minerale *„care, fiindu-ne lene a le căuta și găti acasă, negustorii noștri le aduc de aiurea"*.[19] Sărăcia noastră, concluzionează Bariț, nu se datorează lipsei mijloacelor sau altor condiţii nefavorabile, ci în primul rînd faptului că noi nu întreprindem nimic pentru a pune în valoare, prin muncă, resursele existente.

Se poate regăsi în aceste rînduri toată tradiţia literaturii și politicii economice cameraliste austriece din secolul al XVIII-lea și de la începutul celui următor, care se războieşte mereu cu populaţiile pe care le guvernează pentru a le convinge să crească viermi de mătase, să cultive cartofi, tutun, sfeclă de zahăr sau materii prime pentru coloranţi, în efortul mercantilist de substituire a importurilor și de stimulare a producţiei autohtone.[20]

După cum pomeneam mai sus, clișeul leneviei românilor este colportat adeseori de către observatori străini ai realităţilor noastre. În multe cazuri, imaginea de sine românească intră în dialog cu aceste percepţii străine, acceptînd judecăţile lor de valoare și nuanţînd eventual doar din interiorul stereotipiilor pe care și le-a însuşit. Desigur, sînt selectate numai anumite imagini ale străinilor, îndeosebi cele care scot în relief cauzele indolenţei noastre, identificîndu-le mai ales în circumstanţele nefavorabile exterioare românilor.

Evident, și în acest caz, originea explicaţiilor formulate se plasează în modul de a gîndi al iluminismului. Încă în 1773, Michael von Heydendorff, însoţitor al lui Iosif al II-lea în călătoria acestuia prin Transilvania, întrebat fiind de către împărat dacă *„se află între valahi buni economi"*, dă un răspuns cît se poate de caracteristic: *„sînt și buni economi între ei, dar cei mai mulți sînt răi și leneși. Naţiunea în sine posedă destulă dexteritate de la natură, dar are trebuință de o prelucrare."*[21]

---

[19] George Bariț, „Cîteva aieptări. Asupra sărăciei ce se vede a ne copleși în Transilvania", în **1.2:*Gazeta***, II, 1839, nr. 18, pp. 71–72.

[20] **3:Moga 1936–1938**; **3:Edrolu 1980**; **3:Bodea 1982**; **3:Andea S., Andea A. 1990.**

[21] **1.9:Păcățian 1904**, p. 80.

Pe baza unor asemenea constatări, însuşi monarhul luminat va formula o serie de aprecieri concordante, la care ar fi putut subscrie ulterior oricare dintre admiratorii săi români din prima jumătate a veacului următor: *„Nu contest că în cultură, îndeosebi în sîrguinţă, valahul este un gospodar rău şi că îşi cultivă rău pămînturile, dar cum ar putea fi altcumva dacă el nu este sigur pe proprietatea sa nici măcar de pe o zi pe alta şi dacă zilnic, aproape ceas de ceas, este sau poate fi luat la lucru după bunul plac al stăpînului său, cum să se mai preocupe în astfel de împrejurări de pămîntul său şi să se străduiască?"*[22] În consecinţă, românul e leneş, dar are motivele lui să se comporte astfel, motive pentru care nu e cîtuşi de puţin vinovat.

Pentru a ilustra aceeaşi idee, George Bariţ selectează tot opiniile unui străin, geograful maghiar Dóczy József, care scrie, după părerea lui Bariţ, *„fără patimă şi prietenește"* la adresa noastră: *„Românii spre toate sînt mai leneşi, măcar că au minte bună; şi dacă se străduiesc, se fac oameni învăţaţi şi artişti zdraveni dintr-înşii"*.[23]

Deosebit de semnificativă este şi traducerea consideraţiilor unui alt autor străin, medicul din armata rusă Chr. Witt, care scrie cu o duritate extremă despre realităţile din Principate. Desigur, faţă de acesta Bariţ nu mai manifestă nici o simpatie, dar îi publică totuşi aprecierile, pe care, după cum vom vedea, nici nu le dezminte întru totul. Românilor, spune Witt, *„prea puţin le pasă de cultura pămîntului pe care locuiesc* [...] *Poporul acesta e căzut în cea mai groasă neştiinţă şi în cea mai adîncă stricăciune morală, în lene degradătoare, care departă de la el şi cele mai neapărate îndemînări de a vieţui."*[24]

În loc să nege cu hotărîre asemenea afirmaţii calomnioase, Bariţ nu face decît să caute explicaţii şi justificări comportamentelor atribuite de Witt, recunoscînd astfel, implicit, existenţa acestora. Cui să-i pese de cultura pămîntului? exclamă Bariţ; arendaşilor care nu urmăresc decît îmbogăţirea peste noapte, cu preţul

---

[22] *Apud* **3:Bernath 1994**, p. 241.

[23] George Bariţ, „Cunoştinţa sufletului", în **1.2:*Foaie lit.***, I, 1838, nr. 6, p. 47 (traducere după **1.4:Dóczy 1829-1830**).

[24] Idem, „Despre boala românească", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, pp. 377–378.

ruinării țăranilor și a moșiilor? În plus, atitudinile incriminate de Witt se datorează războaielor care au bîntuit Principatele și ele pot fi întîlnite și la alte popoare aflate în aceeași situație cu românii: *„Bine era dacă cineva trăgea paralelă în puntul acesta între locuitorii provinciilor rusești și între românii din a căror pămînt puterile vecine, trei și mai nainte cinci, au făcut de ani cinci sute un necurmat teatru de război, de ciumă și de împilări fără număr. Căutați, rogu-vă, și la poporul de rînd în alte cîteva țări și vedeți cu cît e mai bun decît românul."*[25] Deci, chiar dacă indolența există, nu noi sîntem de vină pentru ea, ci puterile străine; pe lîngă aceasta, nici alții nu sînt mai puțin leneși decît noi.

Din această perspectivă se explică și nemulțumirea lui Bariț față de texte de genul celui a lui Witt. Inadecvat nu este faptul că ele surprind și descriu trîndăvia locuitorilor, punct în care au de altfel dreptate. Ceea ce îi supără însă cu adevărat pe intelectualii ardeleni este teama lor ca nu cumva să se creadă că această lene este numai a noastră, că ea reprezintă o trăsătură proprie, specifică, întipărită în felul nostru de a fi. În măsura în care și alții, aflați într-o situație similară, se comportă la fel, putem presupune că indolența se datorează unor circumstanțe exterioare; o dată ce acestea vor fi eradicate, și noi ne vom putea îndrepta.

Pornind de la imaginea indolenței românilor, dar în credința că ea trebuie și poate fi combătută, mulți intelectuali ardeleni se concentrează asupra îndemnurilor menite să disloce respectivul comportament. Dacă efectele pe care imboldurile lor le vor fi avut asupra mulțimilor cărora le erau destinate trebuie să fi fost îndoielnice, aceste apeluri sînt extrem de relevante în schimb pentru mentalitatea și imaginea de sine pe care o construiesc elitele.

Stoica de Hațeg, de pildă, într-o circulară protopopească din 1805, care popularizează, fără îndoială, anumite instrucțiuni oficiale, își îndeamnă poporenii la practicarea legumiculturii: *„La lucrul pămîntului, care de care mai bărbat să se îndemne, gloatele să trăiască* [...] *Mulți ați văzut cum lucră nemții, franțuzii, talienii, ungurii, sîrbii; grădinile să-și dreagă, nu numai viițe, ci și legumi* [...], *de tot felul de fierturi să aibă. Gloatele noaptea să doarmă, că lenea e sărăcie* [...] *Și așa, cînd vom avea de toate,*

[25] *Ibidem.*

vom fi gazde și frați cu alte nații luminate și bărbate, iară cît or fi românii leneși sau nedotați încă, de batjocură altora vor fi".[26]

Îndemnurile „la muncă" vor dobîndi o serie de note mult mai interesante o dată cu desființarea iobăgiei, adusă de revoluție și de legislația dietelor de la Pojon și Cluj.[27] De acum înainte, se spune în epocă, românii vor avea de muncit numai în interesul propriu, trebuie deci să abandoneze vechile apucături și să se pună cu seriozitate pe treabă, cu atît mai mult cu cît în noua situație de proprietari sînt expuși unei concurențe specifice relațiilor de producție liberă. Dacă lotul iobăgesc, cu toate servituțile sale, se moștenea totuși din tată în fiu, noua condiție de proprietar se poate pierde oricînd, dacă țăranul risipitor se va vedea constrîns să-și vîndă pămîntul sau îl va împărți între numeroșii săi moștenitori. Proprietatea trebuie deci gospodărită cu maximă eficiență, trebuie consolidată prin noi achiziții, țăranul fiind nevoit acum să lucreze cu un randament mult mai bun decît cel pe care îl dăduse înainte. *„Să vedem pe popor la o viață muncitoare* — scrie Bariț în iunie 1848*; toate zilele cîte-i prisosesc de la lucrul cîmpului său să le întrebuie la alții pe bani, pentru că casa și familia cere multe, apoi, mulțindu-se pruncii și împărțindu-se moșiile, dacă nu vom mai cuprinde pe banii păstrați, fiii ori nepoții iar pot veni în pericol de a iobăgi la cei cu moșii întinse. Să-i învățăm a-și lucra locurile cît se poate mai bine, a le stoarce unsoarea".*[28]

Totuși, apelurile prin care oamenii erau îndemnați să muncească în primăvara și vara lui 1848 conotau o suită de semnificații de mare complexitate, adeseori foarte ambigue și alunecoase. Aceasta, pentru că o dată cu izbucnirea revoluției, încă din luna martie (deci mult înainte de desființarea iobăgiei, votată de dieta din Cluj la începutul lui iunie), țăranii își manifestă spiritul revoluționar tocmai refuzînd să muncească, nemaiprestînd robotele datorate, în plin sezon al muncilor de primăvară.[29]

Evident, nobilimea și autoritățile, care văd producția agricolă a provinciei compromisă pe anul respectiv, fac tot posibilul să-i convingă să se apuce de lucru, cu vorba bună sau, în măsura în

---

[26] **1.9:Stoica de Hațeg 1984**, pp. 200–201.

[27] Vezi **3:Kovács 1973**, pp. 15–31.

[28] George Bariț, în **1.2:*Gazeta***, XI, 1848, nr. 45, p. 186.

[29] **3:Bocșan 1992**, pp. 134–137.

care permit mijloacele, cu ajutorul forţei militare. Acestui efort i se adaugă nu numai cele două episcopii româneşti, curele de transmisie tradiţionale ale indicaţiilor oficiale, ci chiar şi elita laică erijată acum în postura de lider ideologic al naţiunii. Nu numai moderaţii de genul lui Bariţ sau Cipariu, dar chiar şi ultraradicalii care promovează un program social acordat pe struna revendicărilor ţărăneşti, respectiv Bărnuţiu sau Papiu Ilarian, nu pregetă să sfătuiască iobăgimea să presteze robotele cu toată conştiinciozitatea, pînă la votarea de către instituţiile abilitate a desfiinţării lor pe cale legală. Desigur, cei doi tribuni nu se gîndesc la producţia agricolă a provinciei şi nici la interesele particulare ale nobililor proprietari, ci au în vedere o motivaţie de natură tactică şi ideologică: doresc să imprime o linie legalistă tuturor manifestărilor româneşti, temîndu-se că acţiunile anarhice ale ţărănimii vor compromite obiectivele politice ale mişcării naţionale.

Şi mai deconcertant sună îndemnurile pe care le lansează în vară şi în toamnă, prin foaia populară pe care o redactează, Iosif Many. Deconcertant, pentru că pe măsură ce conflictul dintre români şi maghiari se adînceşte, refuzul de a lucra pe moşiile nobililor maghiari primeşte tot mai mult pentru ţăranii români, iar de data aceasta şi pentru intelectualii radicali, care îi îndoctrinează, conotaţii etnice şi politico-naţionale. Many, în schimb, care nu este prea entuziast nici în ceea ce priveşte radicalizarea conflictului naţional (el fiind un adept al colaborării cu revoluţia maghiară), continuă să-i sfătuiască pe ţărani să lucreze pe moşiile celor cu stare, chiar şi după ce iobăgia a fost abolită.

În sprijinul ideii sale, el mobilizează atît argumentaţia criticismului social iluminist, cît şi pe cea subiacentă mentalităţii întreprinzătoare a spiritului capitalist, înfierînd lenea şi încurajînd efortul individualist, spiritul de iniţiativă şi dorinţa de îmbogăţire. Nemaiavînd de prestat robote, spune Many, ţăranul cîştigă astfel un surplus de timp. Acesta nu trebuie însă transformat într-un repaus, pe care, după toate probabilităţile, şi l-ar petrece la crîşmă. Dimpotrivă — ceea ce este culmea! — se cuvine ca în răstimpul cîştigat plugarul să muncească de două şi de trei ori mai mult ca înainte, cînd era iobag, pentru că acum o face pentru plată, în interesul bunăstării sale. Era, dacă vreţi, exact contrariul

idealului zilei de muncă de patru ore, pe care Marx tocmai îl elabora la vremea respectivă.

„Fiind io acum om liber, scăpat de iobăgie — scrie Many din postura ţăranului imaginar căruia i se adresează —, *ce am lucrat altuia aceea va să cadă de aci-ncolo în partea mea. Timpul ce-mi rămîne de prisos nu va să-l petrec în lene. Pentru plată va să lucru bucuros, ca să-mi crească capul banilor cu care în lipse neprevăzute să mă pot ajuta. Să am de unde a da ajutor la creşterea pruncilor mei, trimişi la şcoală ca să înveţe cele ce sînt de lipsă de a fi cunoscute unui cetăţean."*[30]

Mai mult decît atît, Many polemizează aproape pe faţă, şi destul de dur, cu intelectualii români radicali care îi îndeamnă acum pe oameni să se răzvrătească, îi încurajează să nu mai lucreze pentru foştii proprietari şi îi stimulează în revendicările lor sociale. Many se simte dator să îi avertizeze pe ţărani asupra pericolului pe care crede că îl ascund agitaţiile acestor demagogi: *„Ia bine seama, că se află oameni care poartă minciuni, lipsiţi care sub steamătul binelui public vînează binele lor, se numesc pe sine împoteriţi de la locul înalt. Să cauţi bine la ei, nu le da îndată crezămînt fără a judeca mai nainte cele auzite* [...] *Vei să auzi de la amăgitori şi aceea ca să nu lucri, că ţ-a dat Dumnezeu destul pentru lipsele tale. E bine, dar numai pe azi şi mîine trebuie să ai, numai pe anul acesta, au nu şi pe cel viitor? Au lipsele tale stau numai din atîta ca să ai ce băga în gură-ţi, cu ce te îmbrăca tu şi ai tăi? Oare tot numai în colibe, hurube va să-ţi petreci viaţa ticăloasă?* [...] *Frate! să mă crezi că nu e de ajuns să-ţi lucri numai moşioara. Din atîta puţin spor va să vezi. Pe lîngă aceea, avînd timp deajuns, cu străduire îndoită, întreită să lucri pentru plată şi pe seama altor oameni de omenie, că prin aceea tot ţie-ţi vei face bine, precum ai citit din cele mai sus-zise. Cu un cuvînt, nici odinioară să nu te dai spre lene, căci lenea e perina diavolului."*[31]

Faptul că apologia lui Many pentru muncă şi spirit întreprinzător nu reprezenta o poză conjuncturală, menită doar să dea o mînă de ajutor autorităţilor maghiare sau episcopului Lemeny în

---

[30] Iosif Many, „Cuvînt la timpul său", în **1.2:*Învăţătorul***, I, 1848, nr. 19–20.

[31] *Ibidem*.

acţiunea lor de pacificare a românilor este dovedit de împrejurarea că intelectualul blăjean profesează asemenea idei pe tot parcursul activităţii sale, desfăşurată mai ales înainte de revoluţie. Deosebit de relevante în acest sens sînt traducerile pe care Many şi alţi publicişti le realizează din scrierile moralizatoare ale lui Benjamin Franklin, însoţite de propriile lor comentarii şi adnotări, transmiţînd astfel un mesaj destul de inedit pentru spiritul public ardelean de la începutul epocii moderne.[32]

Scrierile lui Franklin traduse în Transilvania conţin în cea mai mare parte sfaturi pentru dobîndirea averii şi bunăstării, punînd un accent deosebit pe spiritul de agonisire şi chiverniseală. Normele pe care le propagă sînt de fapt valorile fundamentale ale moralei burgheze şi spiritului capitalist: preţuirea banului şi a cîştigului, cultul muncii şi al ambiţiei individuale, spiritul întreprinzător şi de economie. Desigur, era evident că acest univers axiologic, recomandat cu insistenţă de către liderii de opinie ardeleni prin traducerile lor, consona destul de greu cu normele unei societăţi tradiţionale, animată de cu totul alte mentalităţi şi atitudini. Modelele de comportament atît de dinamice propuse de *self-made-man*-ul american veneau să şocheze profund lentoarea unei societăţi rurale, conservatoare, racordată la ritmuri temporale şi de acţiune de o altă intensitate.

Idei precum aceea că timpul înseamnă bani, că irosirea sa e o crimă, că odihna şi repausul, cît de restrînse, sînt incompatibile cu propăşirea gospodăriei şi chiar cu propria linişte interioară, care nu poate fi atinsă decît prin muncă neîntreruptă, argumentate de Franklin pe pagini întregi, erau, desigur, în acord cu principiile austere ale puritanilor sau *quaker*-ilor poposiţi în America, dar păreau mult mai greu de înţeles într-o societate în care munca şi timpul irosite pe domeniile nobiliare, productivitatea scăzută a exploatării agricole şi coordonatele generale ale unei existenţe patriarhale îndemnau mai degrabă spre zăbavă şi conservare decît spre dinamism şi progres. La fel, ideea că munca, agonisirea şi cumpătarea, susţinute de talent şi mai ales de ambiţia individuală, reprezintă garanţiile sigure ale succesului în viaţă, era menită să prindă cu greu rădăcini într-o Transilvanie care nu era ţara tuturor posibilităţilor. „Ajută-te singur şi Dumnezeu

---

[32] Vezi **3:Mltu S. 1993a**; idem, în *Caietele „David Prodan"*, I, 1994, nr. 1. De asemenea, **3:Zane 1980**.

te va ajuta" este lecţia individualismului burghez, a încrederii în forţele proprii, pe care Franklin o propune cititorilor săi, şi care venea, de asemenea, să disloce o morală a solidarităţii colective resimţită ca garanţie a supravieţuirii, proprie mentalităţilor autohtone.

Totuşi, în pofida caracterului lor revoluţionar în raport cu valorile locale, tocmai aceste recomandări sînt selectate de către traducătorii români ai lui Franklin, care sesizează modernitatea şi acuta necesitate a spiritului capitalist, indispensabil propăşirii economice a naţiunii. Publiciştii ardeleni vehiculează acest mesaj, în mod explicit, în direcţia comunităţii săteşti, „plugarii" şi „lucrătorii de pămînt" sînt cei mereu sfătuiţi, în spirit iluminist, că lenea, risipirea timpului şi lipsa de cumpătare sînt cauzele mizeriei generale şi ale sărăciei, că munca, austeritatea şi agonisirea cîştigului îi vor scoate în mod negreşit din nevoi.

Traducătorii operei lui Franklin manifestă o mare încredere în forţa educativă şi valoarea de exemplu a învăţăturilor scriitorului american. *„Însemnările folositoare şi regulele pline de înţelepciunea vieţii* — scrie Iosif Many pe marginea lor — *ce airea aduseră la mulţi bine, pot şi la noi să aibă urmări bune. Fraţilor, numai noi să fim osîndiţi spre sărăcie de-a pururea, pînă ce în alte ţări păţania sa şi a altuia aduce bine mîngîietor? Numai nouă să nu ne placă învăţăturile sănătoase ale timpului şi a păţaniei? Nu, io cred tare cum că provedinţa dumnezeiască şi pentru năţiunea noastră a păstrat timpuri mai fericitoare."*[33] Sau, în altă parte, acelaşi Many afirmă: *„Dacă pentru vreun popor, pentru noi, românii, învăţăturile cuprinse aici sînt chiar de folos."*[34]

Era expresia convingerii că indolenţa, indiferent de cauzele şi circumstanţele care au generat-o, reprezintă o realitate gravă a societăţii româneşti, ea putînd fi însă combătută cu succes şi eliminată.

1.2. „Harnici"

Există însă şi opinii potrivit cărora românii sînt harnici, iar lenea pe care unii le-o atribuie nu este altceva decît o calomnie care trebuie dezminţită. Sînt cazuri în care ambele clişee, cel al

---

[33] Iosif Many, „Regule de aur", în **1.2:*Învăţătorul***, I, 1848, nr. 4, p. 16.
[34] Idem, „Blîndul bătrîn Rihard", în *ibidem*, nr. 11, p. 43.

indolenţei şi cel al sîrguinţei românilor, apar la acelaşi autor sau chiar în acelaşi document. În general, răspunsul la întrebarea dacă noi sîntem leneşi sau harnici comporta o ambiguitate imposibil de decantat.

Ideea că românii sînt „un popor hamic" primea o bază logică în interiorul imaginii de sine prin asocierea ei cu motivul oprimării la care sîntem supuşi. Exploatarea noastră nu ar avea nici un sens dacă noi nu am munci mult, pentru ca aceia care o exercită să aibă ce să-şi însuşească de pe urma dominaţiei lor. Desigur, era o interpretare relativă, pentru că nobilimea, la rîndul ei, putea să afirme că este nevoită să ceară atît de mult ţăranilor deoarece aceştia sînt leneşi şi nu muncesc eficient.

În realitate, nici una din cele două perspective nu era adecvată, deoarece, în ultimă instanţă, totul se reducea la o chestiune de productivitate. Chiar şi caracterul aparent inechitabil şi prost întocmit al relaţiilor agrare nu făcea decît să exprime, la nivelul raporturilor sociale şi de muncă, tot această productivitate extrem de redusă, datorată pe de o parte calităţii slabe a solului în Transilvania, pe de altă parte inventarului şi tehnicilor agricole primitive.[35]

În aceste condiţii, era evident că nobilul ardelean trebuia să pretindă o cantitate mult mai mare de muncă servilă decît confratele său din Bărăgan sau din Alföld, să intensifice exploatarea pentru a asigura, la scara generală a societăţii, un nivel rezonabil al producţiei. La palierul reprezentărilor mentale ale societăţii cu privire la aceste aspecte, interpretările referitoare la ţăranii „leneşi" sau „harnici", la nobilii „răi" şi „exploatatori" erau, fără îndoială, mult mai subiective şi, din păcate, opticile implicate ale vremii (absolut de înţeles din perspectiva epocii respective) se vor prelungi însă şi în abordările istoriografice ulterioare ale problemei.

Tema hărniciei românilor, aplicată, după cum am văzut, îndeobşte ţăranilor, se vedea consolidată şi pe măsura tranziţiei

---

[35] Chiar şi David Prodan, care, ca orice bun istoric militant ardelean (marxist pe deasupra), este trup şi suflet de partea ţăranilor şi, totodată, un critic virulent al nobilimii exploatatoare, recunoaşte acest lucru: *„În concluzie: cheia şerbiei e de găsit nu în producţia pentru piaţă, ci în productivitatea la nivelul tehnic de acum prea scăzută a solului* [sublinierea autorului] *în raport cu exigenţele noi ale economiei domeniale"* (**3:Prodan 1989**, p. 363).

mentalităţii politice a generaţiilor succesive de intelectuali ardeleni de la iluminism spre romantism. Reprezentanţii Şcolii Ardelene, mulţi dintre ei cu o origine nobiliară pe care şi-o asumau şi de care erau mîndri, puteau să privească mai detaşat, oarecum din afară, anumite tare şi vicii sociale atribuite ţăranilor, să le critice cu superioritatea şi grija părintească a seniorului responsabil şi raţional. Demofilia lor, indiscutabilă, era totuşi altceva decît democratismul profesat de generaţia paşoptistă, *Aufklärer*-ii ardeleni fiind oricînd capabili să subscrie şi ei la formula iosefină: totul pentru popor, dar prea puţin prin intermediul acestuia.

Paşoptiştii, în schimb, au pretenţia să se identifice total cu ţăranii, să nu fie decît executanţi fideli ai voinţei acestora. Ţăranii întruchipează geniul şi specificul naţional; a-i trata drept leneşi e sinonim cu a spune că însăşi naţiunea, prin felul ei de a fi cel mai „autentic", se face vinovată de indolenţă, ceea ce este altceva decît critica raţională a unor vicii cu caracter social.

La nivelul textelor, ideea sîrguinţei românilor este bine susţinută, chiar dacă numai într-o formă implicită, de către una din temele de bază ale petiţionalismului politic ardelean: argumentul purtării de către români a sarcinilor publice ale Transilvaniei, a susţinerii economice a provinciei, prin impozite şi prestaţii.[36] Ca şi petiţiile lui Inochentie Micu sau memoriile episcopilor din anii '30 ai secolului următor, şi *Supplex*-ul din 1791 insistă pe acest argument, care vine oarecum în contradicţie cu pasajele din acelaşi document referitoare la „lenea şi trîndăvia" românilor, pasaje pe care le-am analizat anterior.

Dacă *Supplex*-ul nu induce motivul hărniciei noastre decît printr-o implicare indirectă, în schimb *Combaterea* adusă de un cărturar iluminist notelor publicate pe marginea memoriului de către Eder[37] este cît se poate de explicită, scoţînd în evidenţă sîrguinţa românilor tocmai prin invocarea argumentului pomenit

---

[36] Vezi **3:Prodan 1984**; **3:Teodor 1992**; **3:Gyémánt 1986**, pp. 455–482; **3:Malor L. 1992**, pp. 5–21. Ideea este susţinută şi într-un vers popular din timpul revoluţiei: *„Am dat dare şi cătane,/Domnilor, pită şi haine,/ Harnicii de noi!"* Întreaga poezie citată are ca laitmotiv formula „harnicii de noi", prin intermediul căreia românii se auto-identifică prin contrast cu adversarii maghiari, definiţi ca *„mişeii de ei"*; vezi **1.1:*Harnicii* cca 1848**.

[37] Manuscrisul intitulat *Widerlegung der zu Klausenburg 1791 über die Vorstellung der Wallachischen Nation herausgekommenen Noten* a fost pu-

mai sus. În mod semnificativ, autorul scrierii abordează subiectul printr-o scriere polemică, în bine cunoscuta manieră concurențială, pentru a demonstra că nu sîntem așa cum ne categorisesc străinii: Eder îi numise pe cei asemenea românilor (adică pe cei situați în afara sistemului politico-juridic al Principatului) *„trîntorii patriei"*[38]. Preopinentul său ripostează: *„Ce neobrăzare nechibzuită! Autorul numește trîntori ai patriei pe oamenii care fac parte din aceeași categorie cu românii; prin urmare, după părerea sa, nici românii nu sînt altceva decît tot niște trîntori. Dacă, însă, oameni care cultivă pămîntul, se ocupă de creșterea vitelor, oameni din care este alcătuită cea mai mare parte a oastei și a păturii producătoare transilvănene, care întrețin pe soldat, pe judecător și pe însuși autorul notelor, dacă aceștia sînt trîntorii Transilvaniei, atunci aș vrea să știu cine sînt oare albinele acestei țări? Desigur că nu aceia care trăiesc din hărnicia trîntorilor."*[39] Incitată de duritatea acuzației, replica merge pînă la a răspunde cu aceeași monedă; nu numai că noi nu sîntem leneși, dar leneși sînt tocmai cei care ne acuză și care trăiesc de pe urma hărniciei noastre.

Dimitrie Țichindeal, în 1814, într-un efort de a dezminți auto-percepțiile pesimiste ale românilor, arată că și în rîndurile noastre, în toate provinciile locuite de români, se află oameni *„iubitori de osteneală"*[40], iar Simion Bărnuțiu, în 1842, reia vechiul argument al purtării sarcinilor publice de către români, punînd accent pe ingratitudinea cu care au fost răsplătite aceste eforturi: românii *„făcut-au drumurile și ei au ferit podurile și au trebuit să plătească pentru trecere; lucrat-au cîmpurile și dealurile domnești, și nici mîncare n-au dobîndit"*[41].

Într-o manieră care contrazice îndemnurile lansate de un Andrei Mureșanu sau George Bariț în favoarea ocupațiilor industriale și comerciale, burgheze, prefigurînd agrarianismul și privi-

---

blicat și tradus de către Iosif Pervain în **1.9:Budai-Deleanu 1970**, pp. 37–114, paternitate stabilită ca atare de către editor. Prof. Pompiliu Teodor îl atribuie însă lui Samuil Micu, cf. **3:Teodor 1981–1982**.

[38] **1.4:Eder 1791**: „Praefatio editoris"; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 154.

[39] **1.9:Budai-Deleanu 1970**, p. 79.

[40] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 276.

[41] Simion Bărnuțiu, „O tocmeală de rușine și o lege nedreaptă" (1842), *apud* **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 203.

legierea economiei rurale, *Apelul* către românii din Imperiul austriac, lansat la Viena în februarie-martie 1849, exaltă hărnicia probată dintotdeauna de către români, purificînd prin ideologizare societatea (redusă la ţărănime), economia (limitată la agricultură) şi comportamentul cotidian (ilustrat prin etica muncii); cele trei elemente configurează astfel idealul unui destin naţional specific românesc: *„Românilor! Voi pîinea voastră cea de toate zilele vi-o aţi cîştigat totdeauna cu sudoarea feţei şi mîinilor voastre în agonisirea pămîntului, care este munca cea mai dreaptă. Lucraţi voi şi de aci înainte pămîntul. Pămîntul face patria."*[42]

Fără îndoială, în aceste lozinci se reflectau şi concepţiile unui Bărnuţiu sau Bălcescu referitoare la o republică democratică alcătuită din mici proprietari funciari[43], care să transpună în actualitate utopiile regresive centrate pe epoca de aur a coloniilor romane sau a moşnenilor lui Mircea cel Bătrîn.[44]

O variantă a motivului sîrguinţei românilor care ilustrează din plin ambiguitatea acestei teme a imaginii de sine este reprezentată de stereotipul hărniciei femeilor române. Damaschin Bojincă, de pildă, atunci cînd vorbeşte cu emfază despre calităţile noastre, remarcă în mod elogios hărnicia, pe care o atribuie însă numai jumătăţii feminine a naţiunii: *„Nici se află între alte neamuri muieri bărbate de lucru ca româncele noastre ţărene* [...] *Publice cunoscut este şi toţi scriptorii străini mărturisesc, românele mai sîrguitoare şi mai isteţe sînt în lucrarea veştmintelor* [...] *decît orice femei de alt neam."*[45] Faptul că este vorba de un clişeu larg răspîndit este mărturisit şi de un text publicat în *Organul luminării*. Remarcînd un pasaj apărut în gazeta săsească *Transilvania*, care laudă hărnicia bărbaţilor răşinăreni, dar consideră că femeile de acolo ar lăsa de dorit în această privinţă (*„Bărbaţii sînt peste tot lucrători şi străduitori şi ar fi de dorit să se poată aceeaşi zice şi despre femei"*) redactorii blăjeni in-

[42] **1.9:Bodea 1967**, p. 345.

[43] Vezi **3:Andea A. 1973**; **3:Zane 1977**, *passim*.

[44] Mai tîrziu, mai ales Eminescu va fi cel care va construi modelul utopic al unui stat răzeşesc; vezi **3:Ornea 1975**, pp. 151–152, dar mai ales **3:Antohi 1994**, pp. 104–135. Pentru accente similare la Sadoveanu, **3:Manolescu 1993**, pp. 209–247.

[45] **1.5:Bojincă 1832–1833**, I, p. 210; **1.9:Bojincă 1978**, pp. 123–124.

tervin imediat într-o notă, pentru a amenda această inversare a unor stereotipuri bine întipărite în percepţia comună: *„Asta ar fi, de s-ar adeveri, o escepţiune cam rară în Transilvania, unde femeile peste tot sînt socotite mai lucrătoare ca bărbaţii."*[46]

După cum se observă de aici, clişeul hărniciei femeilor, la prima vedere un motiv de laudă (ca la Bojincă), poate reprezenta o armă cu două tăişuri. Dacă femeile sînt atît de harnice, înseamnă oare că bărbaţii sînt mai puţin sîrguincioşi decît acestea, sau că sînt chiar leneşi? Imaginea unei femei mai harnice decît bărbatul său aruncă o lumină cu atît mai proastă asupra colectivităţii respective cu cît, pentru modul de gîndire foarte *sexist* al epocii, bărbatul este capul familiei şi elementul reprezentativ al societăţii.[47]

Mai există un element care agravează conotaţia potenţial negativă a acestui stereotip. Cum arată şi Bojincă, el este larg împărtăşit, probabil chiar lansat, de către observatorii străini. Într-adevăr, aceştia remarcă în repetate rînduri hărnicia româncelor, considerată ca un fel de curiozitate etnografică, impresiile lor, mai mult sau mai puţin superficiale, fiind fără îndoială bazate pe observarea unor detalii ale comportamentului casnic şi economic al familiei ţărăneşti. Adeseori străinii laudă, uneori compătimesc, traiul cotidian al ţărăncii române, care, îmbrăcată pitoresc şi plină de naturaleţe, mişună toată ziua ca o sfîrleză, toarce şi cînd se odihneşte, cu o mînă ţese, cu alta frămîntă aluatul, eventual îşi mai alăptează şi copilul în acelaşi timp.

Marea problemă venea însă din faptul că asemenea descrieri concordau foarte bine cu felul în care percepeau europenii o serie de realităţi extra-continentale, cum ar fi cazul popoarelor „sălbatice", al musulmanilor sau al orientalilor.[48] Imaginea bărbatului tolănit la umbră sau fumînd din ciubuc, în timp ce în jurul său

---

[46] „Răşinari", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 32, p. 172. Vezi şi **1.3:*Calendar Sibiu II***, 1855, pp. 67–69: „Muierea cu bărbat leneş".

[47] Deosebit de relevante pentru misoginismul epocii sînt anecdotele publicate în calendarele populare, care vehiculează pe o scară largă imaginea femeii cicălitoare, lipsită de minte, infidelă etc. Vezi, de pildă, **1.3:*Calendar Buda III*** **(Theodorovici)**, 1826, p. 33: „Nişte anecdote"; **1.3:*Calendar Sibiu II***, 1856, pp. 60–61: „Bărbatul cu muierea rea".

[48] Vezi această imagine reflectată chiar la nivelul românilor ardeleni: „Musulmanii, nevestele şi pruncii lor", în **1.2:*Foaie pentru minte***, III, 1840,

femeile se agită cu treburile gospodăreşti caracteriza percepţiile europenilor asupra unor societăţi socotite înapoiate, patriarhale, încremenite într-o lentoare bine simbolizată de indolenţa şi inactivitatea bărbaţilor.

Bazîndu-se pe înregistrarea unor situaţii oarecum similare, această reprezentare mentală, fără îndoială atenuată într-o anumită măsură, va influenţa şi felul în care străinii percep realităţile societăţii noastre. Ulterior, ea se va prelungi pînă la nivelul imaginii de sine a românilor, cu toată puternica încărcătură critică pe care o conţinea.

Totuşi, de multe ori intelectualii ardeleni se simt datori să combată percepţiile străine relative la lenevia noastră şi, de fapt, cele mai puternic reliefate auto-imagini ale hărniciei noastre se nasc din asemenea polemici şi dezminţiri. Toma Costin are de-a face cu portretul zugrăvit românilor de către Martin Schwartner, potrivit căruia, pe lîngă prefăcătorie şi înclinaţia spre hoţie sau tîlhării, specifice românilor, *„în primul rînd mare este trîndăvia lor, pe care o alimentează chiar şi prin frecvenţa zilelor de sărbătoare obişnuite în Biserica grecească. Dar chiar dacă frecvenţa zilelor de sărbătoare s-ar reduce acum la un mai mic număr, nimeni n-ar putea convinge nicicum pe superstiţioşii români că în acele zile se poate lucra."*[49]

Costin combate aceste afirmaţii utilizînd mai întîi bine cunoscutul argument al purtării sarcinilor publice. Mai mult, spune el, cum poate fi leneşă o naţiune formată din iobagi, care trăiesc de pe urma unei ocupaţii laborioase cum este agricultura? *„Românii transilvăneni poartă cu credinţă sarcinile publice, cea mai mare parte a anului (vorbesc de iobagi) şi-o consacră robotei domneşti, sînt soldaţi straşnici, susţin familii numeroase, nu lasă nici un petec de pămînt necultivat* [...] *Nici o plîngere nu este mai deasă la ei decît că sînt lipsiţi de ogoare suficient de întinse, ei vor să muncească mai mult, numai să se poată ocupa de mai multe pămînturi, aşa că, cel puţin după judecata mea, este nedrept să-i acuzi de inerţie pe nişte oameni la care nu găseşti vreo deficienţă în voinţă, ci lipsă de învăţătură prin care s-ar*

---

nr. 2, pp. 12–13; „Starea femeilor în Răsărit", în *ibidem*, VII, 1844, nr. 25, pp. 197–200.

[49] **1.4:Costin 1812a**, pp. 6-7; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 857.

putea face ca un ogor strîmt să fie cultivat cu mare dobîndă."[50] Românii ar munci deci chiar mai mult dacă ar avea condiţii, îndemnurile de mai tîrziu ale lui Bariţ sau Many apărînd lipsite de sens din această perspectivă, iar randamentul scăzut şi slaba eficienţă, pe care le admite şi Costin, se justifică numai prin lipsa educaţiei, carenţă care explică totul în optica iluministă.

Nici practicile religioase ale românilor, îşi continuă Costin demonstraţia, nu reprezintă un argument care să le probeze indolenţa. Dimpotrivă. Afirmaţia potrivit căreia *„lenevia românilor s-ar hrăni din păzirea superstiţioasă a zilelor de sărbătoare* [...] *nu merită deloc credinţă. Este lucru dovedit de experienţa de fiecare zi că românii cu greu pot fi opriţi de la muncă în zilele de duminică, ca să nu mai vorbesc de alte sărbători mai mici, mai ales în perioadele în care se îngrămădesc lucrările pe ogoare, încît preoţii lor aproape în fiecare zi recurg la autorităţi ca membrii parohiei lor să fie împinşi cu forţa publică să respecte sărbătorile."*[51] Într-un mod similar, şi Petru Maior (dacă nu cumva el este una şi aceeaşi persoană cu Toma Costin, după cum s-a presupus) deplora în predicile sale faptul că ţăranii îşi periclitează sufletele nerespectînd Porunca a treia.[52]

În orice caz, era o inversare completă a unor percepţii foarte răspîndite. În timp ce nobilii şi autorităţile de la toate nivelurile se plîng mereu că românii nu lucrează în nenumăratele lor sărbători iregulare, necanonice chiar şi după tradiţia bisericii ortodoxe, în timp ce edictele imperiale încearcă mereu să reducă numărul zilelor de sărbătoare, pentru a imprima o modalitate mai raţională de gestionare a timpului unei societăţi prea puţin dispuse să se antreneze pe ritmurile alerte ale modernităţii[53], Costin şi Maior afirmă, dimpotrivă, că ei lucrează pînă şi duminicile, autorităţile fiind nevoite să intervină pentru a-i opri din zelul lor laborios.

---

[50] *Ibidem*, pp. 44–45, respectiv p. 861.

[51] *Ibidem*.

[52] **1.4:Maior P. 1809**, pp. 42–43; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 799–800.

[53] Pentru problema respectivă vezi **3:Răduţiu 1985**; **3:Ştefănescu 1995**, cap. VI: „Calendarul agricol: aspecte ale alertării ritmului de lucru în gospodăria ţărănească". Cf. **3:Le Goff 1986**, cap. „Timpul muncii în «criza» din secolul al XIV-lea: de la timpul medieval la timpul modern". Pentru problematica generală a sărbătorilor vezi **3:Ghinoiu 1988**; **3:Marian 1994**.

Desigur, în realitate, ţinînd cont de religia folclorizată şi impregnată de superstiţii pe care o practicau, nu era exclus ca ţăranii să se teamă într-o măsură mai mare de pedeapsa divină de ziua cuviosului Sisoie sau a altui sfînt apocrif, decît în duminicile prescrise de religia „oficială". Dincolo de asemenea situaţii, toate aceste interpretări paradoxale nu fac decît să evidenţieze încă o dată ambiguitatea profundă pe care o denotau noţiunile de „lene" sau „hărnicie" rătăcite pe traiectoriile întortocheate ale imaginii de sine.

Mult mai interesante din punct de vedere teoretic sînt argumentele prin care combate ideea indolenţei românilor Eftimie Murgu, în polemica sa cu Sava Tököly. Pe fondul unei demonstraţii raţionale tipic iluministe, Murgu arată lipsa de relevanţă logică, la modul absolut, a unor asemenea stereotipii naţionale.

Reprezentînd o însuşire general-umană, datorată unor circumstanţe întîmplătoare, lenea nu poate fi considerată drept o caracteristică specifică a românilor, indiferent de gradul ei de răspîndire în rîndul acestora: *„Lenevia, care înţeleasă ca însuşire generală corporală, chiar dacă s-ar potrivi cu adevărat tuturor românilor din punct de vedere trupesc, nu ar putea fi însă întîlnită conform experienţei la familii întregi, darmite la o naţiune întreagă. Dar însăşi observarea naturii umane dovedeşte fără echivoc contrariul, prin aceea că ne arată în mod clar cum că lenevia (în sens moral) trebuie considerată prin prisma unor anumite circumstanţe cu totul nespecifice, care din acest motiv sînt întîmplătoare, şi în nici un caz ridicate la treapta necesarului, în sensul de a trage concluzii generale din lenevia unuia sau altuia. Însă faptul că un român s-ar putea deosebi, în ce priveşte fiinţa sa, de ceilalţi muritori, asta ar trebui poate s-o dovedească numai S.T."* conchide Murgu în mod magistral.[54]

Asemenea teoretizări valoroase, care pledează pentru universalitatea fiinţei umane şi combat identificarea trăsăturilor morale şi de comportament cu însuşirile „specifice" naţionale, reprezentau, probabil, gradul maxim de adecvare la realitate la care putea ajunge reflecţia românilor concentrată asupra acestui subiect. Ele erau însă destul de îndepărtate de logica de bază a imaginii de sine, care spune că românii sînt diferiţi, în bine sau în rău, de

[54] **1.4:Murgu 1830**; **1.9:Murgu 1969**, p. 116.

ceilalţi muritori, care îşi propune să arate tocmai prin ce anume ne deosebim, şi nu prin ce anume ne asemănăm celorlalţi, care ţine, în acest context, să răspundă hotărît, prin da sau prin nu, şi la această nouă întrebare obsesivă generată de calomniile străine: sîntem harnici sau sîntem leneşi?

2. Rezistenţa la deznaţionalizare — asimilabili sau rezistenţi?

Capacitatea de rezistenţă la deznaţionalizare, de menţinere nealterată a „purităţii" etnice, reprezenta o altă componentă esenţială a imaginii de sine a românilor ardeleni, aflată în strînsă legătură cu teme cum ar fi cele referitoare la numărul românilor, la gruparea lor compactă şi solidară, la vechimea şi continuitatea acestora în spaţiul geografic românesc şi al Transilvaniei în particular. Ponderea şi importanţa deosebită acordată problemei în epocă — inutil de a mai fi subliniată aici — se explică prin cel puţin două împrejurări mai importante. O dată, deznaţionalizarea putea fi considerată un pericol real, fatal naţiunii, date fiind condiţiile politico-naţionale şi culturale precare în care se aflau românii. În al doilea rînd, dincolo de orice circumstanţe concrete de această natură, era firesc ca o asemenea chestiune să frămînte puternic o conştiinţă colectivă aflată în faza descoperirii identităţii sale naţionale, moderne, şi obsedată de căutarea şi definirea specificităţii sale. Răspunsul la întrebarea: în ce măsură ne putem menţine felul propriu de a fi, atît în faţa ameninţării celuilalt, cît şi a presiunilor modernizării reprezenta una dintre problemele de bază ale discursului identitar şi furnizează cea mai simplă explicaţie a mecanismelor de geneză a naţionalismului.

În condiţiile în care presiunea celuilalt şi şocul modernizării sînt resimţite cu o mare intensitate în societatea românească, impactul provoacă, prin excelenţă, o criză. Din acest motiv, ca şi în cazul atîtor altor teme, opiniile intelectualilor ardeleni cu privire la capacitatea noastră de rezistenţă la deznaţionalizare sînt atît de diferite, structurîndu-se pe linii de interpretare maniheiste, contradictorii, tipice pentru frămîntările unei conştiinţe de sine neliniştite.

Rezumînd, o parte a interpretărilor semnificative pentru auto-percepţia românească apreciază că noi avem o remarcabilă capacitate de a ne opune la deznaţionalizare, neexistînd nici o şansă să fim asimilaţi, oricît de înverşunate ar fi eforturile adversarilor; alte luări de poziţie, tot atît de relevante, insistă asupra pericolului asimilării, asupra tendinţei malefice care ne atrage constant în rîndul străinilor.

Acest caracter dual al credinţelor colective faţă de respectiva problemă va fi simbolizat ulterior, în modul cel mai expresiv, de bine cunoscuta formulă „nu uita că eşti român!" În pofida îndemnului categoric şi entuziast în direcţia salvgardării identităţii naţionale pe care îl conţine, eventualitatea negării acesteia este tot atît de clar implicată. Apelul mereu invocat nu ar avea nici un sens în absenţa ameninţării pe care încearcă să o prevină; „nu uita că eşti român" pleacă din start de la ideea că există oricînd posibilitatea de a uita acest lucru.

Trebuie spus de la început că menţiunile şi comentariile referitoare la deznaţionalizarea noastră, la renegare, la abandonarea limbii şi identităţii naţionale sînt mai frecvente decît cele care mărturisesc (este adevărat, cu o încredere nezdruncinată) credinţa în capacitatea noastră de rezistenţă. Evident, este de analizat însă în ce măsură opiniile pesimiste nu joacă rolul unor simple avertismente, menite să stimuleze şi să consolideze atitudinile de sens contrar, după cum şi siguranţa optimistă poate fi suspectată de auto-iluzionare şi disimulare a unor îngrijorări ascunse.

2.1. Capacitatea de rezistenţă etnico-rasială

Mergînd pe firul primei linii de interpretare, se poate spune că acele luări de poziţie care arată încredere în capacitatea de rezistenţă etnică a românilor par să nu împărtăşească nici un fel de temeri şi îndoieli în această privinţă. Dezinvoltura lor contrastează puternic atît cu ameninţarea serioasă şi reală exercitată mai ales de presiunea maghiară şi sîrbă, cît şi cu alte elemente ale imaginii de sine, care se dovedesc mai şovăitoare în raport cu diferite calităţi şi trăsături ale românilor. Dar, la acest capitol, o bună parte din cei mai avizaţi lideri de opinie ardeleni se manifestă extrem de încrezători şi siguri pe ceea ce spun, demon-

strînd forţa cu care respectiva trăsătură se întipărise în imaginea de sine. Fără îndoială, ea reprezenta expresia unei convingeri profunde, fundamentată în naţionalismul definitoriu al epocii, dar, în acelaşi timp, după cum spuneam şi mai sus, poate fi considerată şi ca rezultantă a unui reflex inconştient de auto-apărare simbolică, de asigurare a unui orizont liniştitor de securitate mentală, în faţa pericolului care ameninţa cel mai serios existenţa naţională şi proiecţia ei identitară.

Tema rezistenţei noastre la deznaţionalizare nu era nouă, ea putînd revendica moştenirea unor percepţii, atitudini şi comportamente din cadrul mentalităţii ţărăneşti tradiţionale, referitoare la rezerva şi neîncrederea acesteia faţă de străin, la ostilitatea pe care o arată faţă de ideea unor contacte mai intime cu acesta.[55]

Totuşi, în pofida acestei moşteniri, pe care şi-o încorporează, iluminismul nu reuşeşte încă să dezvolte o teorie bine articulată pe marginea motivului în discuţie, lipsindu-i acea perspectivă doctrinară asupra Naţiunii pe care numai romantismul va putea să o producă. Petru Maior, de pildă, brodînd pe marginea temei, de mare audienţă în epocă, a deznaţionalizării elitelor româneşti, încearcă să dezmintă fenomenul, mulţumindu-se însă doar să îl nege, pur şi simplu, fără o argumentaţie convingătoare: *„foarte puţintei sînt* [nobilii români care se deznaţionalizează] *şi numai de mare nevoie fac aceia; nici se leapădă ei atît de naţie, cît şi de Biserica Răsăritului, căria sînt toţi românii închinaţi"*, scrie el, admiţînd totuşi, mai încolo, că *„floarea nobililor româneşti"* au trecut la calvinism şi se consideră maghiari.[56] Treisprezece ani mai tîrziu, comentîndu-l pe magistru, Theodor Aaron se arată foarte categoric în privinţa respectivă, dar tot fără a da mai multe explicaţii: *„Eu cred mai lesne a fi de a uni apa cu focu decît a slaviza (a sîrbi) pe români"*.[57]

Eftimie Murgu, în schimb, intelectual format în ambianţa noilor principii romantice, aduce o argumentare teoretică extrem de elaborată în sprijinul ideii că nici o naţiune, deci nici cea română, nu îşi poate pierde caracterele proprii întipărite ereditar în specificul naţional. Evident, teza sa, ca şi a celorlalţi cărturari

---

[55] Vezi **3:Mitu S. 1992**.

[56] **1.4:Maior P. 1815**, p. 7; **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 233, 237.

[57] **1.4:Aaron Th. 1828**, p. 78; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 655.

care vor aborda de acum înainte chestiunea, se desfăşoară pe coordonatele concepţiei romantice herderiene despre naţiune, dominantă în epocă în spaţiul Europei centrale şi răsăritene.[58] Naţionalitatea este un dat organic, cu care te naşti, în al cărei spirit te dezvolţi ca fiinţă culturală, ea nu poate fi lepădată, confiscată sau împrumutată în sens voluntarist, reprezentînd un principiu metafizic care transcende voinţele individuale.[59]

Murgu îşi construieşte demonstraţia în mod polemic, în dispută cu Sava Tököly; acesta afirmase (în acord cu multe opinii româneşti, de altfel) că în cazul în care *„un român reuşeşte să parvină, atunci îşi leapădă naţionalitatea, fiindcă se ruşinează de provenienţa unui biet român. Această supoziţie* — e de părere cărturarul bănăţean — *este cu totul neîntemeiată. Înainte de toate este de remarcat că cineva poate păstra tăcerea asupra naţiunii sale, dar nu se poate lepăda de ea. Este incontestabil că printre caracteristicile naţionalităţii se socotesc în primul rînd descendenţa, precum şi spiritul naţional specific oricărei naţiuni. Această caracteristică se transplantează neîntrerupt printr-o anumită ereditate. Un abil prefăcut se poate feri de toate celelalte particularităţi ale naţionalităţii sale, una persistă totuşi, care nu este supusă observaţiei, şi deci nici voinţei noastre, fiind totuşi recunoscută şi deosebită de alte naţiuni. Această particularitate a fiecărei naţiuni s-ar numi poate caracterul naţional sau specificul naţional. Acest urmaş inseparabil, care singur, cu caracteristicile naţionale specifice lui, formează naţionalitatea, este divinitatea protectoare implacabilă care rezistă atît de viguros unei transformări integrale a naţiunii. Tăinuitorii propriei naţiuni pot manifesta excelent, prin schimbare de grai, un aspect exterior, poate chiar derutant, dar nu un aspect adevărat al autenticităţii naţiunii lor proaspăt adoptate."*[60] În concordanţă cu datele acestei teorii, afirmă Murgu în continuare, românii culti-

---

[58] Vezi **3:Sundhausen 1973**; **3:Wolf 1978**; **3:Neumann 1986**, pp. 177–206; **3:Karnoouh 1994**, cap. „Prolegomene filozofice şi istorice la ştiinţa folclorului" (cu bibliografie).

[59] **3:Boçşan 1991**; o critică relativizantă a modelului etnico-lingvistic, herderian, de conceptualizare a naţiunii la **3:Karnoouh 1994**, pp. 78–94; de asemenea, la **3:Marga 1994**, pp. 10-17 (cu bibliografie pentru naţionalismul răsăritean). Vezi şi **3:Finkielkraut 1992**, pp. 11–42.

[60] **1.9:Murgu 1969**, p. 298.

vaţi nu îşi reneagă naţionalitatea, ci majoritatea şi-o recunosc în mod deschis.[61]

Cu toate că scrie în anii marcaţi de dispute pe tema proiectelor maghiare de deznaţionalizare (aşa-numita „luptă pentru limbă" din 1842)[62], George Bariţ se arată şi el convins de imposibilitatea asimilării românilor. Această problemă reprezintă de altfel una dintre temele principale ale meditaţiei sale politice, demonstraţiile care o susţin fiind extrem de atent construite. În comparaţie cu Murgu, Bariţ mobilizează în sprijinul tezei în discuţie o argumentaţie mai puţin teoretică, bazată pe analiza pragmatică a realităţilor politico-sociale şi cultural-ideologice de natură să o legitimeze.

După cum scrie într-un articol din 1842, factorii care permit menţinerea unei vieţi naţionale la românii din Transilvania, în pofida tendinţelor de asimilare ale maghiarilor, sînt următorii: a) numărul mare; b) deşteptarea la o conştiinţă de sine şi descoperirea limbii materne ca instrument al unei culturi şi literaturi naţionale; c) biserica, apreciată drept *„cel mai puternic zid apărător al naţionalităţii românilor"*; d) *„strînsa comunicaţie naţională şi religioasă"* dintre românii ardeleni şi cei din Principate, al căror model de viaţă naţională va menţine viguroasă şi naţionalitatea celor din Ardeal.[63]

Pe fondul unor asemenea argumente, Bariţ îşi exprimă în repetate rînduri credinţa sa în capacitatea de rezistenţă etnico-naţională a românilor. O face uneori cu referire la conaţionalii săi din Principate (faţă de ideea pericolului pan-slavist care le ameninţă existenţa politică şi îşi extinde influenţa religioasă sub flamura ortodoxiei): *„Eu cred cum că moldavo-românii în zilele noastre, aşa cum se află ei împrejuraţi de seminţii slavoneşti, sînt în stare a-şi păstra singur în puterea lor atît naţionalitatea, şi cu ea limba, cît şi a-şi mărturisi credinţa lor cea strămoşească"*, deoarece *„ei au acuma constituţie şi guverne naţionale"* şi sînt *„rezemate statornic pe sensul comun şi pe opinia publică ce se*

---

[61] *Ibidem*, p. 300.

[62] **3:Arató 1960; 3:Arató 1983; 3:Gyémánt 1986**, pp. 186–221.

[63] George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 9, pp. 68–69.

formează în duhul naţiei însăşi".[64] Alteori, se arată tot atît de sigur în ceea ce-i priveşte pe ardeleni: *„Orice încercare de a deznaţionaliza pe românii transilvani este numai osteneală prea deşartă, luptă în contra naturii, totodată în contra unei majorităţi genetice foarte cumpănitoare, luptă oarbă în contra unei literaturi care nu mai poate apune."*[65]

Una din ideile forte pe care se întemeiază Bariţ e aceea că deznaţionalizarea nu mai este posibilă „în ziua de astăzi", în condiţiile modernităţii, nu numai din cauza opiniei publice internaţionale şi a unui anumit sistem de principii şi practici de politică externă europeană, favorabile principiului naţionalităţilor, cît mai ales datorită faptului că naşterea conştiinţei naţionale a popoarelor, exprimată într-o cultură modernă, afirmarea identităţii lor etno-culturale, face imposibilă orice tentativă de asimilare.[66] *„Oare, în veacul al nouăsprezecelea şi în starea politică a Europei de astăzi, o naţie cum este cea românească se poate stinge şi totodată preface în alta după voia şi placul cuiva?"* scria jurnalistul braşovean în 1842.[67] Dacă deznaţionalizarea noastră nu a fost posibilă nici în condiţiile de opresiune din Evul Mediu, ea nu mai are astăzi absolut nici o şansă.

Pe de altă parte, este adevărat crede Bariţ că planurile naţionale ale elitei politice maghiare urmăresc în mod deliberat asimilarea naţionalităţilor.[68] Numai că acest lucru nici nu le-ar folosi la nimic şi, mai ales, nici nu este posibil: *„Aceasta, domnule, aşa a fost la români din veacuri şi aşa va mai curge încă veacuri. Toate opintelile unor particulari, care ar vrea a preface* [= a deznaţionaliza] *pe români, pe acest popor muntean, se vor*

---

[64] Idem, „Românii şi panslavismul", în *ibidem*, IV, 1841, nr. 45, pp. 353–358; **1.9:Bariţ 1962**, p. 62.

[65] Idem, „Ce voiesc românii transilvani?", în *ibidem*, XI, 1848, nr. 14–16; **1.9:Bariţ 1962**, p. 117.

[66] Este, într-o formă asemănătoare, argumentul care se opune astăzi naţionalismului românesc contemporan din Transilvania: cum poate fi Ardealul ameninţat de Ungaria în condiţiile politice internaţionale de astăzi? Şi dacă totuşi l-ar anexa într-un fel oarecare, cum s-ar descurca o guvernare maghiară cu populaţia românească majoritară?

[67] George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 9, pp. 68–69; **1.9:Bariţ 1962**, p. 65.

[68] *Ibidem*, p. 69, respectiv pp. 69–70.

frînge şi se vor sfărîma în voia cea hotărîtă a dînsului. Spre aceasta românul n-are trebuinţă de apostoli, care să umble din sat în sat şi să-l sfătuiască prin feluri de chipuri ca să nu-şi părăsească religia, naţionalitatea, cu limba şi toate vechile datini."[69]

De aici, concluzia care pare absolut paradoxală pentru perioada în discuţie, că nu există un pericol real al deznaţionalizării; mai mult, o idee care se asociază în mod logic este aceea că românii nu trebuie, în consecinţă, nici să se sperie şi nici să facă mare lucru pentru a-şi conserva integritatea etnică: *„Popoarele, domnilor, nu se pot lega într-o sarcină ca deodată să le arunci în apă, nici vei fi în stare a trimite între ele hectica* [= tuberculoza] *pentru ca să moară moarte înceată. Veacul măsurilor tiranice trecu, el nu se va mai întoarce. De aici este că eu cred atît de tare în viitorul românului, cît sînt sigur că, de n-ar mai face el nimic de la sine pentru sine, totuşi ar mai duce-o cel puţin una mie ani."*[70] Evident, dacă vom depune totuşi şi anumite eforturi suplimentare, atunci viitorul naţiunii va fi cu atît mai luminos.

După cum vom vedea mai jos, Papiu Ilarian va critica extrem de sever această concepţie, pe care Bariţ şi alţii o susţinuseră cu multă convingere în publicistica politică din *Vormärz*. Este adevărat, Bariţ însuşi pare să-şi contrazică la un moment dat, în timpul revoluţiei, ideile expuse anterior. Înaintea celei de-a doua adunări de la Blaj, el prezintă (în mod critic) argumentele cu ajutorul cărora maghiarii încearcă să îi convingă pe români să accepte în mod necondiţionat unirea cu Ungaria, argumente care seamănă însă perfect cu părerile sale exprimate pînă atunci, pe care le va mai profesa, de altfel, şi în continuare. Totuşi, imperturbabilul gazetar nu dă nici un semn prin care să mărturisească faptul că s-ar afla într-o contradicţie şi, fără doar şi poate, se considera pe deplin consecvent, din punctul său de vedere.

Înşirîndu-le românilor avantajele ralierii la noua Ungarie liberală şi reformistă scrie redactorul *Gazetei*, maghiarii vor totodată să îi convingă să nu se teamă de faptul că prin unirea necondiţionată ei îşi vor pierde naţionalitatea. *„N-au a se teme de*

---

[69] Idem, „Ce este panvalahismul?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, p. 43.

[70] Idem, „Ce voiesc românii transilvani?", în *ibidem*, XI, 1848, nr. 14–16; **1.9:Bariţ 1962**, p. 116.

aceasta, spune jurnalistul maghiar citat şi criticat de Bariţ; *căci dacă nu şi-o pierdură atunci cînd erau robi, cînd erau proşti, necultivaţi, cînd erau un popor ticălos* [= sărman], *acum, cînd libertatea le dă căldura vieţii, cînd cultura le dă lumina manuducătoare, cînd proprietatea îi pune în stare a se putea folosi de toate ramurile naintătoare de industrie, negreşit că nu şi-o vor pierde."* Şi, cu toate că polemizează cu adversarul său maghiar, răspunsul lui Bariţ consonează pe deplin în acest punct, în mod involuntar dar în acord cu viziunea sa dintotdeauna, cu opiniile celui pe care îl combate: *„Iar cît pentru apunerea naţionalităţii române, îi spunem curat că astăzi nu mai avem nici o frică; pentru că nu e cu putinţă, după legile naturii, ca un vas mai mare plin să-l poţi deşerta în altul mai mic".*[71]

La Simion Bărnuţiu, tema încrederii în capacitatea noastră de rezistenţă la deznaţionalizare apare mai rar. Desigur, faptul se datorează într-o măsură şi împrejurării că Bărnuţiu are mult mai puţine ocazii de a-şi exprima opiniile prin gazete, în comparaţie cu Bariţ. Dar mai important în acest sens este un alt aspect, care va reieşi în lumină foarte clar în cazul lui Papiu Ilarian: anume, paradoxul în virtutea căruia naţionaliştii radicali vehiculează mult mai frecvent tema pericolului asimilării, denunţă mereu nenumăraţii renegaţi şi trădători, acreditînd astfel neîncrederea în capacităţile de rezistenţă ale naţiunii; în timp ce moderaţii, netulburaţi, nu-şi fac probleme în această direcţie, înarmaţi cu încrederea în popor pe care le-o conferă teoriile herderiene şi clişeele pozitive ale imaginii de sine.

În sensul „moderat", optimist, Bărnuţiu se pronunţă la un moment dat, în mod categoric, în *Discursul* de la Blaj: *„Care cunoaşte firea românilor, poate prevedea că nu se vor supune aşa uşor la măsurile unguritoare."*[72]

În schimb, în bine cunoscutul său articol „O tocmeală de ruşine şi o lege nedreaptă", scris în 1842[73], perspectiva este mai nuanţată. Deşi se afirmă în fraze patetice şi încrederea în senti-

---

[71] Idem, „Transilvania. Cluj, 9 mai", în **1.2:*Gazeta***, XI, 1848, nr. 36, p. 151; **1.9:Bariţ 1962**, pp. 119–120.

[72] Simion Bărnuţiu, *Discursul* de la Blaj, în **1.9:*Documente 1848 Transilvania* 1977–1988**, IV, p. 19.

[73] Publicat abia unsprezece ani mai tîrziu: Simion Bărnuţiu, „O tocmeală de ruşine şi o lege nedreaptă", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XVI, 1853, nr. 38, pp. 285–288; nr. 39, pp. 295–298.

mentele naţionale ale românilor, ideea apărării naţionalităţii apare mai mult sub forma îndemnului lansat în acest sens, ceea ce implică, în subtext, faptul că ar mai fi unele lucruri de făcut în direcţia respectivă. Este adevărat: *„prea grozav s-ar înşela oricine ar nutri în pieptul său acea părere că românii n-au sentiment pentru cinstea, caracterul şi naţionalitatea sa"*. Dar exprimarea credinţei în capacitatea noastră de rezistenţă se face sub forma condiţionalului, care lasă deschisă poarta unui sinistru avertisment: *„Aşa precum ungurii, dacă şi-ar lepăda limba, n-ar fi poporul acel zdravăn care sînt acum; aşa nici românii n-ar fi popor în asemenea întîmplare, ci numai o lepădătură de oameni, pe care i-ar putea întrebuinţa oricine la orice fărădelegi."* După ce avertismentul dătător de fiori a fost lansat, încrederea poate şi trebuie să cucerească însă din nou discursul identitar: *„aceasta însă nu o vor face românii, căci sînt învinşi* [= convinşi] *foarte cum că precum au drept ungurii la limba lor cea ungurească, aşa au şi românii la a lor cea românească"*.[74]

Timotei Cipariu, un „moderat" de data aceasta, spirit sceptic la adresa diferitelor capacităţi naţionale, se arată însă neîncrezător în posibilitatea materializării tendinţelor de maghiarizare a românilor, pe linia concepţiei lui Bariţ. El îşi motivează convingerea printr-un argument extrem de pragmatic, mai rar întîlnit. Românii nu se maghiarizează pentru că nu văd nici un avantaj în această transformare: *„Şi ce pot românii aştepta de la o astfel de schimbare? Şi fără de nădejde de folos, au pleca-se-va românul aşa lesne, sau văzutu-l-am vreodată plecîndu-se?"*[75] Desigur, interpretarea lui Cipariu deschidea calea analizei critice a lui Papiu Ilarian: dar dacă maghiarii ne-ar oferi avantaje (desfiinţarea iobăgiei, drepturi politice individuale etc.) în schimbul învăţării limbii maghiare, aşa cum propun, în variante diferite, atît Széchenyi[76], cît şi Wesselényi[77], n-am ajunge oare să ne deznaţionalizăm?

---

[74] *Ibidem*; **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 203.

[75] Timotei Cipariu către George Bariţ, scrisoare din febr. 1842, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, IV, p. 169.

[76] **1.5:Széchenyi 1841**; **1.5:Széchenyi 1842**; **1.9:Széchenyi 1981**, pp. 186–231. Cf. **3:Lupaş 1910**; **3:Dragomir V 1946**; **3:Arató 1955**; **3:Gyémánt 1986**, pp. 194–195.

[77] **1.5:Wesselényi 1833**; **1.5:Wesselényi 1843**. Cf., pe lîngă bibliografia citată la nota precedentă, **3:Mikó 1943**; **3:Trócsányi 1965**; **3:Dărăban 1985**.

Credinţa în rezistenţa la deznaţionalizare se baza însă mai ales pe aprecierea generală că mulţimea naţiunii, majoritatea ei ţărănească, poartă înscrisă această tendinţă în trăsăturile sale intime şi specifice. Fără îndoială că „poporul" pe care îl invocau romanticii nu era altceva decît construcţia ideologică folclorizantă inventată de Herder[78] şi idilizată de un Alecsandri sau Coşbuc. În spiritul acestei viziuni, intelectualii ardeleni fac mereu apel la „mentalitatea arhaică" (azvîrlită de fapt în muzeul de antichităţi al ideologiei naţionaliste), legitimîndu-şi clişeele identitare pe baza observaţiilor etnografice.

Din această sferă, tema în discuţie îşi va extrage argumente de primă mărime. *„Românului nu-i place a se amesteca cu sînge străin. El şi-a conservat această antipatie domestică pîn' în ziua de astăzi"*, scrie Cipariu. *„Ea se va conserva şi de aci înainte şi noi nu-i aflăm nici un temei din care acestei antipatii să contrazicem"*.[79] Extrem de semnificativ pentru modul în care se instrumentalizează şi se ideologizează asemenea argumente etnografice, bune la orice (fără îndoială, nu era exclus ca ele să reprezinte uneori chiar realităţi sociologice), este faptul că în cazul citat mai sus Cipariu le invocă în pledoaria sa pentru unirea Transilvaniei cu Ungaria. Dat fiind că noi nu sîntem predispuşi la deznaţionalizare, putem să acceptăm liniştiţi această soluţie politică şi să profităm de avantajele pe care ea ni le oferă.

Şi Bariţ face apel la mentalitatea tradiţională. Ţăranul român *„nu poate suferi pe fiii săi ca să-i vadă corciţi nici măcar cu îmbrăcămintea"*[80], cu atît mai puţin, putem completa, sub raport etnic. Este evident că un asemenea popor nu poate fi deznaţionalizat.

2.2. Căsătoria mixtă ca instrument de alterare a purităţii etnice

De aceste argumente de natură etnografică se leagă o temă de mare răspîndire a imaginii de sine, adiacentă rezistenţei la dez-

---

[78] Vezi **3:Karnoouh 1994**, pp. 95–128: „Despre adevărata semnificaţie a folclorului".

[79] Timotei Cipariu, „Uniunea", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 67, p. 381.

[80] George Bariţ, „Ce este panvalahismul?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, pp. 42–43.

naționalizare: teza purității etnice a românilor, bazată pe un comportament matrimonial discriminatoriu, pe ostilitatea față de căsătoriile mixte și față de ideea înrudirii cu străinii.[81]

Ca și în alte rînduri, Petru Maior este cel care contribuie în mod decisiv la fixarea acestei trăsături în auto-percepția națională, atunci cînd scrie că *„și astăzi oamenii poporului românesc atîta se feresc de a se căsători cu muieri care nu sînt române, cît foarte rare sînt între ei acele întîmplări ca român să-și ia muiere de altă limbă* [...] *Această fire a românilor, de a nu se căsători cu muieri de altă limbă, mi se pare a fi una din cauzele (pricinile) acele care* [...] *fece pururea cu acea întregime să-și țină românii limba sa"*.[82]

Obsesia purității etnice, a „curățeniei" rasiale, conotația detestabilă a termenilor și noțiunilor referitoare la „corcire", respingerea hotărîtă a înrudirii și legăturilor intime cu străinii, care murdăresc și alterează fondul specificității noastre, reprezintă elemente esențiale ale discursului identitar. Nu numai căsătoria, dar chiar și un simplu contact sexual cu o persoană străină constituie, după părerea lui Maior, un păcat aparte, care împovărează puternic conștiința unui asemenea vinovat: românii, scrie protopopul de Gurghiu, *„și cînd își mărturisesc păcatele, după legea creștinească, părintelui său celui sufletesc, de s-a întîmplat să cadă în păcat trupesc cu vreo muiere de alt neam, ca o stare împrejur prea grea anume spun că muierea aceea nu e română"*.[83]

Aceeași constatare o întîlnim apoi la Damaschin Bojincă, argumentată suplimentar prin observația cu privire la endogamia specifică mentalității populare: *„Experiența ne învață cum că arar se află adevărat român să ia muiere de alt neam, tocma și din ghintele cele cu sine de o lege, ba încă nici într-alte sate bucuros caută sieși muiere, zicînd: să-i ști vița și sămînța."*[84] Lexiconul de la Buda transpune fenomenul în plan istoric, pe durată lungă, furnizîndu-ne astfel un indiciu cu privire la sensul ideologic real

---

[81] Vezi **3:Mitu S. 1988b**; **3:Mitu S. 1992**, pp. 16–18. Pentru interdicția matrimonială pe considerente etnice, vezi **3:Trebici, Ghinoiu 1986**, pp. 242–243.

[82] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 17–18; **1.9:Maior P. 1970**, I, p. 106.

[83] *Ibidem*.

[84] **1.5:Bojincă 1832-1833**, I, p. 203; **1.9:Bojincă 1978**, p. 122.

al motivului ostilităţii faţă de căsătoriile mixte: după colonizarea romană se spune în această lucrare, prin Dacia au trecut multe populaţii barbare; dar *„numărul cel cumplit al românilor, precum şi inima cea boierească a lor, a nu se mesteca în căsătorie cu muieri de soi străin, au împiedicat ca să nu se schimosească limba română prin limbi varvare"*.[85]

Într-adevăr, dincolo de realitatea etnografică de natură să o legitimeze, ideea în discuţie purta la promotorii săi o tendinţă care ţintea de fapt în cu totul altă parte, în sensul argumentării indispensabilei teorii a purităţii originii latine. Dat fiind că românii moştenesc integral trăsăturile specifice ale romanilor, comportamentul nostru matrimonial de astăzi dovedeşte o dată în plus că nici romanii nu s-au căsătorit cu femeile dace, păstrîndu-şi şi transmiţîndu-ne puritatea originii etnice nealterată. În deceniile următoare, printr-o piruetă şi metamorfoză tipică pentru modalităţile de transmitere culturală a imaginilor, ideea îşi va pierde sensul iniţial de argument într-o demonstraţie livrescă iluministă, activîndu-şi integral conotaţia naţionalistă şi integrîndu-se ca un element component al concepţiei romantice cu privire la capacitatea de rezistenţă naţională a popoarelor.

La originile tezei, Petru Maior dezvăluie limpede intenţiile acesteia. Istoricii străini calomnioşi, care invidiază originea noastră strălucită, *„zic că romanii cei trimişi de Traian în Dachia, căsătorindu-se cu muierile dache, dintru această mestecare fel nou de oameni se urzi, adică nu romani adevăraţi, ci corciturі din bărbaţi romani şi din muieri dache"*.[86] Evident, afirmaţia (formula de astăzi a etnogenezei românilor!) este considerată o insultă şi o minciună, dat fiind că dacii au murit în război, cu femei şi copii cu tot, iar veteranii romani nu s-ar fi înjosit să îşi aleagă o consoartă barbară, înmulţindu-se pe căi destul de misterioase, asupra cărora Maior nu insistă.

Deşi este considerat îndeobşte mai moderat faţă de teoria purităţii noastre latine, Budai-Deleanu o susţine şi el la un moment dat, în dizertaţia sa despre originile popoarelor Transilvaniei; unii spun că sîntem urmaşii dacilor, alţii *„că sîntem un neam născut prin amestecul dacilor cu romanii prin căsătorii"*, alţii că sîn-

[85] **1.4:*Lesicon* 1825**, p. 65; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 612.
[86] **1.4:Maior P. 1812**, p. 15; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 872.

tem *„un amestec al tuturor neamurilor barbare care au locuit rînd pe rînd în Dacia"*.[87] Toate acestea sînt, desigur, neadevăruri — îşi continuă ideea cărturarul ardelean —, confecţionate în mod deliberat, în scopuri politice, de către adversarii noştri maghiari şi saşi.[88]

În altă parte însă, Budai-Deleanu deschide o cu totul altă linie de interpretare asupra căsătoriilor mixte şi a manifestării lor în societatea românească, admiţînd, ca pe o concesie făcută logicii istorice, *„faptul că romanii au încheiat căsătorii cu dacii"*[89] chiar dacă în acest fel îşi contrazice unele afirmaţii anterioare.

Este adevărat, noua constatare nu înseamnă pentru el o abdicare de la principiul descendenţei noastre exclusiv latine, ea implicînd numai o transformare a felului în care va fi argumentată teoria respectivă. Limba este, după Budai-Deleanu, elementul definitoriu al naţionalităţii (şi nu acele încuscriri ocazionale), or, dat fiind că noi vorbim o limbă esenţial latină, ne putem considera, în mod exclusiv, urmaşi ai romanilor. Din punctul de vedere

---

[87] **1.9:Budai-Deleanu 1991,** I, p. 186.

[88] De altfel, este extrem de semnificativ faptul că în deceniile premergătoare revoluţiei de la 1848, în pofida celor afirmate de Budai-Deleanu, maghiarii susţin şi ei, în mod explicit, teoria originii latine a românilor, şi chiar cea a purităţii descendenţei noastre, exact în formula lansată de Şcoala Ardeleană (vezi **3:Gyémánt 1986**, p. 71; **3:Mitu M. 1995**). Ca şi cărturarii români, maghiarii erau îndemnaţi tot de o motivaţie ideologică în promovarea respectivei teze, în acea epocă în care nimeni nu făcea ştiinţă de dragul ştiinţei (din păcate, năravul s-a perpetuat apoi lung timp la cele două popoare): anume, dat fiind că principalul pericol resimţit de conştiinţa publică maghiară este panslavismul, ei sînt interesaţi să stimuleze acele interpretări care legitimează ideologic separarea românilor de slavi. Dacii fiind şi ei socotiţi în acea perioadă (inclusiv de către savanţii români) un popor înrudit cu slavii, maghiarii subliniază originea noastră latină, alături de orientarea spre civilizaţia occidentală, unirea religioasă cu Roma, tendinţa de folosire a alfabetului latin — elemente considerate apte să ne apropie de ei şi să ne îndepărteze de slavi. Evident, erau tocmai trăsăturile privilegiate şi de auto-percepţia românească. În plus, deşi doar motivaţia ideologică a fost cea care i-a condus, poate chiar involuntar, la selectarea factorilor de specificitate respectivi ca mărci ale identităţii noastre, atît românii cît şi maghiarii vor ajunge să creadă sincer în adevărul imaginilor pe care le-au confecţionat. Ca de obicei, fabricarea identităţii naţionale şi a imaginilor celuilalt avea prea puţin de-a face cu analiza lucidă a realităţilor.

[89] **1.9:Budai-Deleanu 1991,** I, p. 206.

al motivului căsătoriilor mixte, noua concepţie lasă însă loc unei atitudini diferite în raport cu negarea existenţei lor într-o pondere semnificativă, manifestată mai înainte.

Pe aceeaşi linie scrie Paul Iorgovici. Spre deosebire de un Maior sau Bojincă[90], Iorgovici admite că *„românii au fost mestecaţi cu slavenii şi şi acum sînt cu sîrbii, de la care multe cuvinte au luat* [...]*; nici o limbă, nici o naţie nu e nemestecată"*, adaugă el.[91] Aceasta nu afectează însă fondul naţiunii, care nu are nimic de a face cu sîrbii, deoarece naţionalitatea — crede filologul bănăţean — se determină pe baza originii istorice şi mai ales a formei primitive a limbii.[92]

Abia mult mai tîrziu, într-o epocă în care latinismul îşi trăia ultimele ceasuri, Codru Drăguşanu (influenţat şi de tradiţiile mai puţin puriste din Muntenia) va putea lărgi cadrul unor asemenea consideraţii raţionaliste pînă într-acolo încît să vorbească despre asimilarea seminţiilor barbare în sînul romanităţii nord-dunărene.[93]

Dacă ideea existenţei fenomenului căsătoriilor mixte la români în decursul istoriei îşi face loc foarte greu în imaginarul colectiv al epocii, nereuşind de fapt să disloce în această perioadă teoria purităţii etnice, în schimb, constatările care surprind un asemenea proces la ora actualităţii sînt mult mai frecvente, constituindu-se într-un veritabil stereotip. Desigur, aceasta nu înseamnă că înrudirea cu străinul ar fi privită într-un mod mai favorabil; dimpotrivă, clişeul are funcţia de a atrage atenţia asupra ameninţării uriaşe pe care o reprezintă căsătoriile mixte în raport cu necesităţile supravieţuirii noastre naţionale. În conformitate cu ierarhia de valori a societăţii româneşti de la începutul epocii moderne, interesele şi sentimentele personale ale indivizilor tre-

---

[90] Un alt bănăţean, Stoica de Haţeg, scria şi el că există *„cîteva sate de rusnaci* [e vorba de caraşoveni] *amestecaţi cu români"*, dar *„rar se întîmplă însă încuscriri între ei"* (vezi **1.9:Stoica de Haţeg 1984**, p. 13).

[91] **1.9:Iorgovici 1979**, pp. 111-113.

[92] *Ibidem*.

[93] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 229. Ţin să precizez şi aici că, metodologic vorbind, nu mi-am propus defel să discut pertinenţa şi gradul de adecvare al acestor teorii în raport cu *realitatea istorică* (mai ales în ideea că aceasta reprezintă un element nebulos, foarte puţin cunoscut); ci doar din punctul de vedere al unei validităţi relative, rezultată din raportarea lor la un model de gîndire critic, raţionalist, sau la unul de natură ideologică, adică la o credinţă.

buie să se încline în favoarea celor ale colectivității, să coincidă, în sens totalizant, cu acestea.

Tema pericolului reprezentat de căsătoriile mixte se constituie într-unul din factorii principali care explică deznaționalizarea și asimilarea. Ea implică atît faptul că vina pentru împuținarea rîndurilor noastre revine în primul rînd românilor, și nu străinilor care ne oprimă (în sensul viziunii auto-critice a imaginii de sine negative), cît și pe acela că metodele lor de asimilare sînt rafinate și perfide. După cum am văzut și în altă parte[94], reprezentarea femeii ca agent al Răului, paraşutat în rîndurile noastre pentru a ne ispiti și a ne abate de la calea cea dreaptă, națională, atrăgîndu-ne în spațiul perdiției rămîne în imaginarul colectiv o moștenire durabilă a misoginismului mentalității tradiționale. Aproape întotdeauna, căsătoria mixtă incriminată de discursul identitar se manifestă sub forma unei relații dintre un bărbat român și o femeie străină. Și, cu toate că morala familială a vremii punea femeia într-o situație de totală inferioritate în raport cu bărbatul, scenariul-tip imaginat pentru o asemenea relație conducea invariabil la trădarea de către bărbat a intereselor și chiar a identității sale naționale.[95]

O excepție de la această regulă am întîlnit în cazul lui Papiu Ilarian. Deplîngînd progresele maghiarizării în rîndul elitelor românești în deceniile premergătoare revoluției, Papiu arată că *„protopopii e preoții cei mai de frunte-și trimitea fetele la cultura ungurească la Cluj, Oșorhei etc., și dacă învăța acolo ungurește și lua portul unguresc: apoi nu le mai era îndemînă a vorbi cu feciorii români, ci conversa mai bucuroase cu unguri curteni"*.[96]

---

[94] Vezi *supra*, § „Conspirația universală împotriva românilor".

[95] Această supralicitare ideologică a rolului femeii în procesul de deznaționalizare era inspirată și de postura simbolică atribuită în epocă Femeii-Mamă, aceea de transmițător și depozitar privilegiat al specificității naționale, prin intermediul „limbii materne", adică al principiului metafizic esențial al naționalității, în variantă herderiană. Pentru relația dintre identitatea sexuală feminină și naționalism în epoca modernă, vezi excelentul studiu al lui Alexandru Vári, **3:Vári 1995** (cu bibliografie).

[96] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 104-105. Să fie oare vorba aici de amintirea vreunui eșec sentimental, în urma căruia fostul student din Cluj și cancelist din „Oșorhei" va fi fost neglijat de o domnișoară română în favoarea unui coleg maghiar?... Fără îndoială, e posibil să fabulăm; dar, în lip-

În schimb, Budai-Deleanu scrie că maghiarizarea nobililor români, prin care aceştia urmăreau să dobîndească favoruri şi avantaje, *„nu a putut avea loc altfel decît prin căsătorii"* cu partenere maghiare, soldate în cele din urmă cu asimilarea.[97] Bojincă, descriind metodele prin care încearcă sîrbii să ne deznaţionalizeze (îndeosebi cu ajutorul şcolii), arată că toate sînt zadarnice, cu excepţia uneia: *„deşi cea mai mare osteneală, zic, întrebuinţează unii sîrbi în lucrul acesta, totuşi abia pot cîte pe vreunul, prin căsătorii de neamul său depărtat român, a-l însuşi neamului sîrbesc"*.[98] Iar Nicolae Tincu Velia, la jumătatea secolului, se pronunţă în aceeaşi termeni: toţi românii sesizează pericolul conţinut de politica de deznaţionalizare a sîrbilor, *„afară de aceia care sau sînt sîrbiţi sau de tot încurcaţi în familie cu sîrbii sau trăiesc din graţia acestora"*.[99] Concluzia desprinsă din aceste citate era clară: singura cale de asimilare, punctul vulnerabil al rezistenţei naţionale, este căsătoria primejdioasă cu femeia străină.

Fără îndoială, motivul pericolului reprezentat de căsătoriile mixte se manifestă în modul cel mai spectaculos în cazul lui Moise Nicoară. După cum arătam într-un capitol anterior, atitudinea sa nu poate fi detaşată de resentimentele psihologice ale copilului care şi-a pierdut mama, tatăl său aducîndu-i în casă o mamă vitregă, sîrboaică. Scenariul, des întîlnit în mentalitatea tradiţională[100], ilustrează perfect caracterul perfid, insidios, prin care străinii se strecoară în sufletele noastre, pentru a le lua apoi în stăpînire.

În acest context, e firesc ca Nicoară să facă referiri negative la căsătoriile mixte româno-sîrbeşti: *„Dacă s-a luminat vrun*

---

să de alte argumente, excepţia semnalată se poate explica, mi se pare, destul de convingător!

[97] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, I, p. 310.

[98] **1.4:Bojincă 1828**, p. 19; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 662.

[99] Nicolae Tincu Velia către George Bariţ, scrisoare din apr. 1846, publicată în **1.6:Suciu I.D. 1945**, p. 248. Fără îndoială, invocarea mai frecventă a variantei sîrbeşti se datorează compatibilităţii religioase cu aceştia (deşi Bojincă menţionase în altă parte că românii resping mariajul cu femei străine, *„chiar şi din ghintele cele cu sine de o lege"* **1.5:Bojincă 1832–1833**, I, p. 203; **1.9:Bojincă 1978**, p. 122).

[100] *Exempli gratia*: bunicul vitreg al autorului acestor rînduri, originar chiar din zona natală a lui Nicoară, s-a recăsătorit, după moartea soţiei sale româncе (bunica mea), cu o unguroaică.

ficior de rumîn, atîta l-au jefuit, cît dacă au fost între sîrbi a trebuit să se sîrbească, au să ia o fată de sîrb ca să nu moară de foame".[101] Dar în reprezentările sale politico-naţionale, marcate încă de prelungirile subterane ale solidarităţilor „ilirice", de tip „naţiune-confesiune", inamicii cei mai periculoşi nu sînt sîrbii ortodocşi (ca pentru majoritatea bănăţenilor), ci maghiarii şi germanii catolici, aromânii (ca unelte ale politicii vieneze) şi chiar românii greco-catolici. Obsesiile sale se convertesc deci şi se fixează în aceste direcţii.

Încă din timpul politicii de prozelitism catolic a Mariei Tereza, *„prin căsătorii cu nemţoaie şi unguroaie se stingea neamul rumânesc".*[102] Politica imperială urmăreşte ca românii să treacă la greco-catolicism doar pentru ca pe această cale ei să se germanizeze şi să se maghiarizeze. Cum este posibil acest lucru? Simplu, datorită faptului că uniţii, renegîndu-şi naţionalitatea şi confesiunea pentru a ajunge în situaţii mai bune, mai ales în oraşe, îşi iau întotdeauna soţii străine: *„unde ai văzut un român unit să ieie o rumână? Dară acela ce va face care se leapădă nu numai de rumâni, ci şi de biserica lor? Unul ia o unguroaie, altul o nemţoaie şi aşa mai încolo. Spune-mi acuma ce vor fi pruncii acelora, cînd nici muierea lui, nici altcineva nu ştie că el e rumân?* [...] *Oare pruncii acestora fi-vor rumâni, cînd pe părinţi totdeauna aud a vorbi rău de rumâni şi a-i batjocori cu alţi străini dinpreună* [...]*?"*[103]

Pentru atingerea scopurilor sale oculte, scrie Nicoară în altă parte, imperiul doreşte ca episcopia Ardealului să treacă la unirea religioasă, *„nu pentru alta, ci numai că aşa, astăzi, mîine amăgind pe unii şi alţii cu diregătorii, să se însoare precum toţi cei mai mulţi uniţi fac şi să ieie popistăşiţă; şi aşa, încet amestecîndu-se cu ungurii şi cu nemţii, să se facă popistaşi şi făcîndu-se toţi încet, nemţii şi ungurii să steargă numele rumânesc".*[104] Căsătoria cu femeia străină reprezenta cea mai periculoasă strategie a conspiraţiei universale menite să ne distrugă identitatea naţională.

---

[101] **1.9:Bodea 1943**, p. 357.
[102] *Ibidem*, p. 354.
[103] *Ibidem*, pp. 365–366.
[104] *Ibidem*, p. 286.

Trebuie spus însă că dacă discursul identitar valoriza căsătoriile mixte în acest mod absolut negativ, realităţile, uşor de verificat, erau adeseori extrem de diferite. Trecerea într-un nivel de educaţie superior, însoţită de erodarea mentalităţii tradiţionale, atrăgea după sine frecventa încălcare a interdicţiei matrimoniale pe considerente etnice. Tineri intelectuali naţionalişti, ieşiţi la o generaţie sau două din lumea satului, şi care nu puteau fi învinuiţi în nici un fel de lipsa simţului naţional, vor încălca vechile opreliști cu seninătate. Budai-Deleanu se va căsători cu o armeancă, Maria de Mikolaewicze, George Bariţ cu o „grecoaică" din Braşov, Maria Velisar, Vasile Pop cu o săsoaică, născută Wagner, Vincenţiu Babeş cu o vieneză, Sofia Goldscheider, Petru Cermena cu o sîrboaică, Maria Doctorovici, Pavel Vasici cu o unguroaică, Jancsó Iulia, Vasile Maniu cu o nepoată a lui Kossuth, Olga de Lovich şi lista ar putea continua.[105] Spiritul tolerant şi cosmopolit, propriu moştenirii iluministe, precum şi sensibilitatea specifică romantismului, descătuşaseră plenar jocul liber al sentimentelor în planul conduitei personale a respectivilor, chiar dacă uneori opiniile lor fixate în scris rămîneau pe coordonatele canonizate ale imaginii de sine.

În cazul unora dintre ei, cum ar fi Bariţ, Babeş sau Vasici, se remarcă o coincidenţă între întîmplarea care le-a scos în cale o parteneră străină şi alte trăsături ale conduitei lor individuale: toleranţa, moderaţia, deschiderea faţă de valorile celuilalt, dar şi preţuirea acordată familiei, căsătoriei, rolului femeii în societate. Bariţ (care va avea 9 copii[106], la fel ca şi Babeş[107]) sau Vasici vor aborda o viaţă întreagă în publicistica lor aceste subiecte[108],

---

[105] Vezi **3:Mîtu S. 1988b**. Este interesant şi faptul că aproape toate legăturile sentimentale pe care legenda post-revoluţionară le atribuie eroului naţional, Avram Iancu, au ca subiect femei străine, cea mai cunoscută fiind Farkas Háni, iubita cu sînge maghiar care l-ar fi salvat din dezastrul de la Abrud. Ea se va căsători de altfel, la 1852, tot cu unul dintre liderii rezistenţei româneşti de la 1848, Dimitrie Moldovan. Pe lîngă studiul citat, mai vezi **3:Hodoş 1923**; **3:Lupaş 1932**; **3:Dragomir 1965**, pp. 286–287.

[106] **3:*Dicţionarul 1900***, p. 79, *sub voce* „Bariţiu, Ieronim G."; vezi şi fragmentele memorialistice „Însemnări din viaţa mea căsătorită", editate în **2:Boltoş 1942**.

[107] **3:Cipălanu 1980**, p. 19.

[108] Vezi o parte a trimiterilor în **3:*Ideologia generaţiei* 1968**, pp. 262–265.

militînd pentru ameliorarea relaţiilor inter-familiale, dintre părinţi şi copii, dintre bărbat şi femeie în credinţa că ele reprezintă probleme tot atît de importante ca şi inegalităţile naţionale.

Conjugarea unor asemenea elemente pare să indice faptul că materializarea opţiunilor lor matrimoniale a putut fi favorizată şi de un anumit stil atitudinal şi comportamental anti-autoritar (în sensul conceptelor teoretizate de Theodor Adorno)[109], de natură să inhibe, în cazurile lor individuale, dezvoltarea unei personalităţi de tip etnocentric.[110]

2.3. Deznaţionalizarea: stigmatizarea elitelor ca promotoare ale asimilării

Corelată cu imaginea referitoare la căsătoriile mixte, o altă linie de interpretare cu privire la capacitatea noastră de rezistenţă la deznaţionalizare este aceea care atrage atenţia asupra pericolului real al asimilării.

Desigur, ea este susţinută în primul rînd de motivul foarte răspîndit al maghiarizării elitelor româneşti, în special nobiliare, ca şi de acela al renegaţilor, al dezertărilor individuale de partea inamicului naţional. Dar, în amîndouă aceste cazuri, masa poporului nu este afectată de procesul asimilării şi, dat fiind că, în concepţia romantică, mulţimea ţărănească, şi nu elitele cultivate, formează esenţa naţiunii, se poate trage concluzia că românii rezistă totuşi bine la deznaţionalizare, în pofida respectivelor excepţii. Aceasta este una dintre ideile pe care insistă extrem de mult Papiu Ilarian în *Istoria* sa: *„Dacă se şi ungurea învăţaţii"*, nobilii, preoţimea, ansamblul elitelor, *„sau cel puţin nu combă-*

---

[109] Vezi **3:Adorno 1950**.

[110] Date fiind unele circumstanţe biografice oarecum asemănătoare în care mă găsesc, şi pentru a nu fi suspectat de o pledoarie *pro domo mea*, poate că ar fi necesar de adăugat, dintr-o doctă perspectivă metodologică şi auctorială, faptul că respectivele implicaţii pozitive ale căsătoriilor mixte nu au un caracter exclusiv şi universal, fiind preferabilă abordarea lor ca imagini şi reprezentări sociale. Misoginii, naţionaliştii, sado-masochiştii şi membrii altor categorii similare pot să fie liniştiţi în privinţa libertăţii lor de opţiune matrimonială; din punct de vedere sociologic, nu este deloc obligatoriu ca o alegere conjugală de genul celor evocate mai sus să le modifice convingerile şi comportamentul.

teau ungurismul, opusețiunea cea potente o făcea totuși numerosul popor român".[111]

Pe de altă parte însă, tot Papiu este acela care vehiculează o altă teză, mult mai îngrijorătoare. Nobilii români s-au deznaționalizat în Evul Mediu datorită avantajelor politice și materiale pe care le dobîndeau în urma asimilării[112]; *„masa poporului"* a rămas neafectată, deoarece ea *„nu lua parte la bunătățile constituționale și, prin urmare, nici ungurî nu se putea".*[113] Dar astăzi, cînd maghiarii vor să ofere întregii populații drepturi politice individuale și emanciparea socială, nu se profilează pericolul ca, în urma acordării acestor avantaje, asimilarea să afecteze fondul națiunii? *„În ce chip este în stare a deznaționaliza contopirea locuitorilor în interese comune fără căutare la naționalități* — scrie Papiu — *a arătat destul de învederat constituțiunea aristocratică a țării ungurești* [în Evul Mediu], *care prefece în unguri nobilimea slavă și română. Prin o politică înțeleaptă, cum era politica lui Széchenyi, nu era peste putință a ungurî și cealaltă parte a poporului prin întemeierea de interese comune, împreunată cu legea de limbă."*[114]

Papiu Ilarian ajunge astfel să creadă, în mod întemeiat, am putea spune, dar surprinzător pentru concepția sa națională, că o „națiune", în sens politic (ca și identitatea națională asociată ei), se poate întemeia nu numai pe afinitățile etnico-lingvistice, pe limbă și origine, ci și pe identificarea unor „interese comune" ale locuitorilor „patriei", pe statuarea unor drepturi egale pentru toți, exprimate într-o legislație uniformă.[115] Regăsim aici modelul voluntarist de națiune, de inspirație franceză (deosebit de cel organicist, lansat de Herder), formulă a cărei materializare era respinsă însă, cu tărie, de către intelectualii români ardeleni.

---

[111] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. CXXV.

[112] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 68.

[113] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. XIX.

[114] *Ibidem*, pp. XLII-XLIII.

[115] Asemenea idei erau vehiculate în ideologia maghiară a epocii de către contele Széchenyi István, de care amintește și Papiu (vezi **1.5:Széchenyi 1841**), sau de către baronul ardelean Kemény Dénes, șeful opoziției liberale din dieta ardeleană (vezi **1.5:Kemény D. 1861**). Pe de altă parte, este evident că modelul de națiune prevalent în gîndirea politică și imaginarul social maghiar, la fel ca și în cazul românilor, este cel etnico-lingvistic, organicist, de inspirație germană.

Aceeaşi idee o întîlnim şi la un alt tînăr din generaţia lui Papiu, Ioan Puşcariu, formulată extrem de explicit într-o scrisoare din martie 1848: *„românii au stătut pînă în ziua de astăzi* [= au rezistat asimilării] *numai cu biserica şi cu aceea că ei au fost scoşi de sub legi. Acuma, supuindu-le amîndouă legilor ungureşti, îi va deznaţionaliza aşa precum deznaţionaliza romanii toată lumea, supuind-o mai întîi, apoi dîndu-i dreptul cetăţenesc, apoi ce urmează: limba. Ei au văzut că cu răul nu-şi ajung scopul, acuma negreşit că cu dreptul cetăţenimii ungureşti imitează pe frîncul care a amalgamizat atîtea popoare sub conceptul citoyen. Nu! de român va fi tot mai rău! Pînă acuma nu-i putea să-i scoată din bîrloagele Carpaţilor, dar acuma îi va orbi cu splendoarea Buda-Peştei"*.[116]

Fără îndoială că Papiu, Bărnuţiu sau Puşcariu vor ca prin proiectarea unor asemenea scenarii să-şi avertizeze conaţionalii asupra pericolului maghiarizării, ei sînt adepţii vigilenţei maxime şi permanente în problema respectivă. Paradoxul este însă că, în acest mod, tocmai naţionaliştii cei mai radicali ajung să pună la îndoială capacitatea de rezistenţă a naţiunii, în care „moderaţii" credeau fără să-şi facă probleme.

Chiar şi deznaţionalizarea elitelor era privită din această perspectivă ca un fenomen desfăşurat la o scară atît de vastă, încît pare a afecta întreaga naţiune. *„Românii cei nenumăraţi ce se ungureau cu grosul* — scrie Papiu cu referire la perioada începutului de secol[117]; la 1830–1840, din nou — *„încercările ungurilor de a-i ungurire pe români într-adevăr şi făcuseră mari înaintări"* iar *„românii de-a rîndul nu se mai ţinea oameni deplini e destul de civilizaţi pînă nu vorbeau ungureşte"*.[118] Copiii sînt trimişi de bunăvoie la şcolile maghiare, datinile străbune sînt părăsite, tinerii îşi maghiarizează numele din proprie iniţiativă, limba maghiară începe să fie introdusă chiar şi în administraţia internă a bisericilor româneşti, ceea ce nici măcar legile de maghiarizare nu pretindeau.[119]

---

[116] Ioan Puşcariu către George Barit, scrisoare din 26 mart. 1848, publicată în **1.9:Bodea 1967**, pp. 316–317.

[117] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CIII sqq.

[118] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 104–105.

[119] *Ibidem*, pp. 105–110.

Construind o imagine catastrofică a tendinţei noastre de a fi asimilaţi, Papiu pune accent mai ales pe acest caracter deliberat, nesilit de măsuri opresive, al trecerii românilor de partea maghiarilor: naţionalitatea românilor este ameninţată *„nu numai din partea ungurilor, ci chiar şi din partea românilor, care din zi în zi tot în mai mare măsură se ungureau"*[120]; tendinţa de folosire a limbii maghiare în episcopia din Blaj *„făcu atît pentru unguri, cît nici chiar înşişi ungurii nu cuteza a pretinde după lege"*[121]; românii din părţile vestice, *„departe să se opună ungurismului, ei îmbrăţişară ungurismul cu căldură"* şi, ceea ce este şi mai grav, atitudinea în discuţie nu se mărgineşte la elita bisericească de la care porneşte, ci se difuzează pînă în masa naţiunii: *„de la episcopul la vale trecînd prin cler, prin inteligenţă, pînă la unele sate unde începuseră a cînta şcolarii români de la sate, în bisericile româneşti, «keresztények sirjatok»"* [„Plîngeţi, creştini" cîntec religios catolic maghiar].[122] Însăşi capacitatea de rezistenţă etnică a ţărănimii ajunge în acest fel să fie contestată, pe coordonatele unui criticism furibund, care nu ezită să-şi descarce mînia în paradoxuri de o extremă duritate: *„însuşi Rákóczy, cînd s-ar scula din morţi, s-ar mira, cum s-au schimbat timpurile, de acum episcopul românilor cere voie de la unguri a traduce cărţile bisericeşti în ungureşte, cînd înainte de 200 ani ungurii i făcuse pe români a-şi traduce liturghia în limba naţională"*.[123]

Întemeiat pe datele acestui tablou apocaliptic, Papiu îşi revarsă apoi criticile nu doar asupra renegaţilor, ci şi în direcţia celor încrezători în capacităţile noastre de rezistenţă naţională, a celor care nu sînt destul de vigilenţi faţă de uriaşa ameninţare, ajunsă în ceasul al doisprezecelea. Începe cu însuşi Petru Maior, pe care nu îl poate ierta pentru afirmaţia sa (citată de Papiu), potrivit căreia *„strălucita gintă ungurească n-a făcut niciodată nici o nedreptate românilor"*[124]; continuă cu Bojincă şi cu ceilalţi bănăţeni post-iluminişti, acuzaţi că datorită tendinţei lor anti-slave, nu văd pericolul maghiar. Din nou, Papiu reproduce

---

[120] *Ibidem*, p. 110.

[121] *Ibidem*, pp. 108–109.

[122] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CXV-CXVIII.

[123] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 108.

[124] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CIII sqq.

pasaje vinovate, cum sînt acelea în care Bojincă arată că *„românii înţelepţeşte se pun cu diligenţă spre a învăţa limba patriei, ungurească (de a cărei dulceaţă (!)* [semnul exclamării indignate îi aparţine lui Papiu] *şi străinii se răpesc)"*.[125]

Pe urmă, istoricul îşi fixează analiza critică acolo unde voia de fapt să ajungă, în direcţia contemporanilor care, fără a fi trădători sau renegaţi, fac totuşi jocul adversarului, prin *„o prea mare credinţă în susţinerea naţionalităţii române, cum îi zicea, «genetice»*[126] (Papiu foloseşte întotdeauna termenul într-o accepţiune aproape ironică). La 1848, *„apărătorii uniunii* [aluzia îl vizează, probabil, pe Cipariu] *ziceau că naţionalitatea genetică, care sta neviolată din secle, mai mult nu poate pieri"*[127], crezînd că maghiarii nu vor putea şterge viaţa naţională fixată în tradiţiile patriarhale, păstrate cu încăpăţînare de către ţărănime.[128]

Calculul lor este absolut greşit, spune Papiu, întorcînd argumentaţia pe care am văzut-o desfăşurată în cazul lui Bariţ. Dacă românii şi-au putut păstra naţionalitatea în Evul Mediu prin simpla lor rezistenţă etnică pasivă (deşi elitele şi-au pierdut-o chiar şi atunci), astăzi lucrul nu mai este posibil. La ora actuală, politica de deznaţionalizare deliberată are la dispoziţie legi şi instituţii (cum este şcoala) extrem de eficiente, în faţa cărora naţionalitatea „genetică" şi rezistenţa pasivă nu mai valorează nimic. Acţiunea naţională directă, lupta împotriva asimilării şi în special garantarea drepturilor politice colective („naţiunea politică", fără de care cea „genetică" este sortită pieirii) reprezintă mijloacele prin care se poate stopa pericolul fatal.[129]

Ca de obicei, revoluţia se constituie în momentul inaugural al unui nou timp istoric, al schimbării din temelii, peste noapte, a realităţilor negative, naţiunea purificîndu-se prin decantarea a tot ceea ce era rău mai înainte aşa că ea aduce marea schimbare şi din acest punct de vedere. Românii se reanimează, în locul tendinţei de renegare a naţionalităţii şi de nepăsare faţă de acest pericol se instaurează noua atitudine, de rezistenţă conştientă şi

---

[125] *Ibidem*.
[126] *Ibidem*, pp. 72–73.
[127] *Ibidem*, p. 164.
[128] *Ibidem*, p. CXXV sqq.
[129] *Ibidem*.

activă evident, toate la nivelul imaginarului politic al mitologiei revoluționare.

Trebuie spus și faptul că dacă Papiu este cel care sistematizează motivul deznaționalizării românilor într-o teorie coerentă, el poate fi întîlnit, în diferite forme, pe tot cuprinsul discursului cultural al epocii.

Una din variantele mai des întîlnite este aceea a disprețului pentru limba maternă, urgisită de către români în favoarea idiomurilor străine. Limba fiind primul element, cel mai vizibil, al identității este limpede că reținerile în privința folosirii ei denotă o ezitare în asumarea propriei condiții etno-lingvistice, resimțită de mulți ca o povară. *„Unii se rușinează și a vorbi românește și între sine unii cu alții mai* [degrabă] *voiesc a grăi grecește sau ungurește sau altă limbă decît a sa"*, scrie Samuil Micu în 1796[130]; Budai-Deleanu arată și el că în Principate *„nobilimea, deși nu-i lipsesc cuvintele curate strămoșești, totuși le disprețuiește și preferă să folosească pe cele străine, turcești și grecești"*[131], dar același năravpoate fi întîlnit și în Ardeal: *„și-astăzi, nemeșii mai cu samă/Tot pe-ungurie trag și se cheamă"*[132]; Petru Maior deplînge faptul că batjocura străinilor la adresa identității noastre *„nu pe puțini români, pe unii și din cei ce se văd a ști ceva, îi împinge la aceea ca să-și urgisească limba sa cea românească și să nu se sîrguiască a ști mai mult dintr-însa de cum au învățat de la mumă-sa și, nebăgînd nici într-o samă limba sa, să-și țină fală că știu grăi sau grecește sau sîrbește"*.[133] Andrei Mureșanu scrie în 1844, cu ironie, că în Principate româna este limba statului și a bisericii, *„și în lipsa celei franțeze poate că ar fi și limba conversației, deși pînă acuma în puține case aristocratice, luînd afară pe servitori, a meritat a fi vorbită"*.[134] Iar

---

[130] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 232 (cap. „Pricina căderii neamului românesc", din *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*).

[131] **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, p. 49 („Fundamenta grammatices linguae romaenicae", 1812).

[132] **1.8:Budai-Deleanu 1974-1975**, II, p. 39 (*Țiganiada [A]*); p. 272 (*Trei viteji*).

[133] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 329–330; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 919–920.

[134] Andrei Mureșanu, „Cîteva reflexii asupra poeziei noastre", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 26, pp. 201-202; **1.9:Mureșanu A. 1977**, p. 39.

Codru Drăguşanu extinde atitudinea respectivă la scara întregii societăţi bucureştene, indiferent de condiţia ei socială: în *„Babilonul României"*, *„departe de a vorbi toţi străinii româneşte, în metropola lor românii vorbesc limbile tuturor popoarelor cunoscute. În societatea înaltă domneşte limba frîncă; cea de mijloc n-a uitat încă neo-greaca, de curînd detronată; apoi plebea, după cumu-i originea-şi exprimă puţinele idei sîrbo-bulgăreşte, germano-maghiarește, italo-spanice, muscălește, turcește, etcetereşte numai rar româneşte"*.[135]

Această lungă serie de citate, care s-ar putea extinde la nesfîrşit, vorbeşte de la sine despre tenacitatea cu care se transmite imaginea respectivă, alimentată mereu de aceleaşi realităţi. Nevoia utilizării unei limbi străine mai cultivate, prestigiul social şi cultural pe care ea ţi-l oferă, accesul pe care ţi-l deschide permanent spre o educaţie superioară, spre un alt statut social sau profesional reprezintă tentaţii greu de evitat, mai ales pentru elitele dornice de afirmare. Dar, în acelaşi timp, folosirea ei ca mijloc cotidian de expresie, printre proprii conaţionali, putea fi interpretată ca un prim pas spre deznaţionalizare, ceea ce face ca imaginea de sine să sancţioneze cu severitate această deprindere.[136]

Pînă la ce consecinţe paradoxale puteau să ducă disputele în jurul întrebării dacă românii se deznaţionalizează sau nu, o dovedeşte un scandal de presă izbucnit în vara anului 1846.[137] Acesta fusese provocat de reprezentaţiile teatrale susţinute la Blaj de către o trupă oarecare de actori ambulanţi maghiari.[138] Bărnuţiu,

---

[135] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 56.

[136] Fără prea mare succes însă, dacă ne gîndim numai la faptul că la 1906 Nicolae Iorga încă se mai războia cu limba franceză preferată de elitele bucureştene, patronînd agitaţii soldate cu demonstraţii studenţeşti şi şarje de cavalerie pe străzile Capitalei (vezi **3:Bulei 1990**, pp. 352–362: „Mania franţuzismului şi reacţia contra ei").

[137] Pentru detaliile sale vezi **1.6:*GBC* 1973-1993**, III, pp. 331–334; IV, pp. 265–267.

[138] Tot o reprezentaţie teatrală într-o limbă străină (piese franţuzeşti pe scena Teatrului Naţional!) va provoca şi incidentele de la Bucureşti din 1906 (vezi notele precedente). Istoria se tot repetă, mergînd, în forme „travestite", pînă la povestea recentă a directoratului regizorului Andrei Şerban la respectivul teatru bucureştean, directorat contestat în baza aceleiaşi venerabile obsesii: repertoriu naţional sau repertoriu universal?

izgonit la Sibiu în urma unui conflict (personal, dar şi politico-naţional) cu episcopul Lemeny, doreşte să se răzbune pe cercurile clericale blăjene şi, în consecinţă, foloseşte acest prilej pentru a acuza Blajul că se maghiarizează. O face însă într-un mod absolut surprinzător, scriind anonim într-o gazetă maghiară din Cluj, în care semnalînd spectacolul şi progresele maghiarizării la Blaj, pozează într-un adept entuziast al deznaţionalizării românilor. Evident, intenţia lui este să şocheze printr-o asemenea stratagemă şi, într-adevăr, textul său este cît se poate de şocant. *„Românii din Ardeal niciodată nu s-au împotrivit maghiarizării"*, îşi începe Bărnuţiu articolul! Aceasta au dovedit-o mai ales în timpul episcopatului lui Lemeny, sub care *„Blajul se maghiarizează şi prin aceasta progresează întruna"*.[139]

Imediat însă, moderaţii, care bănuiau cam cine se putea ascunde în spatele criptonimului „B-r", cu care semnase Bărnuţiu în *Vasárnapi Ujság*, îi servesc replica. Bariţ mai întîi, arată că acuzele aduse sînt nedrepte. Chiar dacă blăjenii merg la un spectacol de teatru maghiar sau învaţă limba respectivă, aceasta nu înseamnă nimic rău: *„B-r se miră că blăjenii învaţă ungureşte bucuroşi. Ce mai lucru de mirare a învăţa limbile patriei? Întreabă pe elveţianul: german, franţoz, italian, au nu-şi învaţă limba unii a altora?"*[140]

În acelaşi sens argumentează o altă replică din *Gazeta de Transilvania*, şi mai dură la adresa lui Bărnuţiu, aparţinînd lui Cipariu. La citirea textului din gazeta maghiară se scrie aici *„mulţi vor clăti cu capetele"*, speriindu-se că şi Blajul, *„vatra"* românimii, *„se ungureşte"*. Ceea ce s-a spus acolo cu privire la progresele limbii maghiare *„nu e scornitură"*, numai că blăjenii nu au de ce să se simtă vinovaţi pentru aceasta; într-adevăr, *„în Blaj nu se află antipatie asupra acestei limbi; românii, aici ca şi pretutindeni în Ardeal, o învaţă cu drag, nu din silă sau numai din lipsă; ei cunosc impurtăciunea ce au cîştigat în zilele mai din coace această limbă, simt simpatia ce începu a se stîrni în piep-*

---

[139] B-r [Simion Bărnuţiu], „Magyar szinészet Balásfalván" [„Teatru maghiar la Blaj"], în **1.2:*Ujság***, 1846, nr. 632, p. 391; **1.9:Bogdan-Duică 1924**, pp. 220–221.

[140] [George Bariţ], „17 iunie st. v. 1846. Blaj", în **1.2:*Gazeta***, IX, 1846, nr. 49, pp. 194–195; **1.9:Bogdan-Duică 1924**, pp. 221–222.

tul acestui popor nobil asiatic către români".[141] Elitele din acest orăşel românesc izolat sînt însetate de manifestări culturale, de care au parte atît de rar, şi *„fireşte, nu pot să se lipsească de această mică mulţumire numai din prejudeţul că se produce ungureşte*".[142]

Mare trebuie să fi fost supărarea lui Cipariu: iubitor de spectacole şi viaţă socială, şi în acelaşi timp convins că este un bun român se vede acuzat prin gazete că prin satisfacerea acelei „mici mulţumiri" sufleteşti s-ar dovedi un renegat şi un trădător al intereselor naţionale. În consecinţă, îl atacă şi el pe Bărnuţiu, pe măsură, azvîrlindu-i, culmea!, aceeaşi caracterizare infamantă, considerată drept insultă supremă, dar instrumentalizată de către oricine după plac. Deşi ştie foarte bine cine este „B-r", autorul replicii din *Gazetă* se preface total inocent în această privinţă, încercînd să-l prindă pe Bărnuţiu în propria-i capcană: *„Autorul acestui articol* — se conchide — *e ne-ndoit un entuziast zelos pentru ungurirea românilor, român, ori ungur*".[143] Evident, pentru un naţionalist ca Bărnuţiu, jignire mai gravă nici nu se putea găsi![144]

Pentru a vedea cît de complexă era de fapt problema atitudinii faţă de deznaţionalizarea românilor, în raport cu optica simplificatoare a naţionalismului radical din epocă şi mai ales a prelungirilor sale istoriografice, mai trebuie adăugat încă un element. Anume, faptul că poziţia unui Bariţ sau Cipariu, care spun că învăţarea limbii maghiare şi folosirea ei ca instrument de comunicare cu ceilalţi („limbă a patriei") sau ca vehicul cultural nu înseamnă automat renegare şi deznaţionalizare, risca să interfereze cu anumite atitudini ideologice maghiare, considerate de alţii deosebit de periculoase. Cei mai importanţi teoreticieni ai statului naţional unitar şi ai „naţiunii politice" maghiare, Széchenyi sau Wesselényi, susţin, de regulă, că planurile lor de promovare

---

[141] a. [Timotei Cipariu], „20 iunie st. v. 1846. Teatru unguresc în Blaj", în **1.2:*Gazeta***, IX, 1846, nr. 50, p. 197; **1.9:Bogdan-Duică 1924**, pp. 222–223.

[142] *Ibidem*.

[143] *Ibidem*, p. 197, respectiv p. 223.

[144] Deşi un Petru Maior, încercînd să explice cauzele maghiarizării nobililor români, spunea în 1815: *„Însă, cu toate acestea, este oare crimen a se numi cineva ungur?"* (vezi **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 233).

a limbii maghiare, chiar măsurile de introducere a acesteia în şcolile şi bisericile celorlalte naţionalităţi, nu urmăresc să le facă pe acestea să-şi uite limba maternă şi să nu şi-o mai folosească în sfera vieţii private; ci doar să înveţe, în totalitatea lor, limba maghiară şi să o folosească exclusiv pe aceasta în viaţa de stat şi în sfera oricăror relaţii publice.[145] Desigur, naţionaliştii români puteau să susţină la rîndul lor, dincolo de acuzaţiile de nesinceritate, că o asemenea situaţie ar fi dus la înmormîntarea limbii române, mai ales ca limbă de cultură, şi nu ar fi reprezentat decît un prim pas spre deznaţionalizarea completă.[146]

Dar, după cum s-a văzut, complexitatea problemei permitea, teoretic, nenumărate interpretări şi puncte de vedere, lăsînd loc unor soluţii intermediare de genul lui *Projet de pacification* şi a legii naţionalităţilor adoptată *in-extremis* de către revoluţia maghiară în vara lui 1849[147], acceptabile, cel puţin parţial, şi pentru români. Pe de altă parte însă, realitatea istorică oferea şanse mult mai reduse de materializare practică a unor asemenea poziţii nuanţate, iar sistemele ideologice hegemonice la nivelul imaginarului social defavorizau şi mai categoric orice tendinţă de legitimare a compromisului.

Una dintre variantele des întîlnite ale motivului asimilării românilor este aceea a deznaţionalizării individuale sau de grup restrîns, a renegaţilor şi trădătorilor care trec de partea inamicului naţional. După cum am mai văzut, renegatul ipostaziat în imaginea de sine aparţine aproape întotdeauna elitelor nobiliare sau intelectuale, ţăranul, depozitar incoruptibil al specificităţii naţionale, fiind considerat imun din acest punct de vedere.

Şi această versiune a temei deznaţionalizării prezintă o funcţionalitate simbolică diversă şi nuanţată. Desigur, în primul rînd, ea are rolul de a condamna cu vehemenţă renegarea, funcţie pe care o îndeplineşte cu prisosinţă în marea majoritate a cazurilor; doar iluminiştii Şcolii Ardelene mai încearcă uneori să privească fenomenul cu îngăduinţă sau să-i găsească unele scuze şi motivaţii.

---

[145] **1.5:Wesselényi 1843**.

[146] Vezi **3:Gyémánt 1986**, pp. 209–211.

[147] Vezi **3:Dragomir 1989**, pp. 178–185: „Tratativele româno-maghiare din vara anului 1849. Intervenţia lui Simonffy"; **3:Bocşan 1992**, pp. 162–166; **3:Arató 1975**; **3:Miskolczy 1981**; **3:Kovács, Katus 1987**, I, pp. 412–422.

Dar, ca de obicei, acest rol critic nu epuizează nici pe departe sensurile temei. Ea pretinde, în egală măsură, să semnaleze dimensiunile sociologice ale unui fenomen pe care îl consideră adesea extrem de răspîndit şi, pe această bază, să avertizeze asupra sumbrelor sale consecinţe. Insistenţele şi exagerările la acest capitol pot să îndeplinească, în subtext, chiar o sarcină pozitivă din punctul de vedere al echilibrului imaginii de sine, de iluzionare şi auto-consolare: numărul mare, precum şi calitatea socială şi intelectuală a renegaţilor arată o dată în plus cît de puternici şi de valoroşi am fi fost (şi sîntem, în fond) în absenţa acestei nenorocite tendinţe. Cît de departe am fi ajuns dacă toate personalităţile noastre rătăcite ar fi rămas în rîndurile conaţionalilor! Auto-iluzionare şi o scuză în plus pentru necazurile prezentului şi, totodată, avertisment şi îndemn în sensul mult-visatei solidarităţi monolitice naţionale.

După cum spuneam, unii intelectuali de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea sînt mai puţin categorici în abordarea acestui subiect. În 1778, Samuil Micu scrie, în conformitate cu un mai vechi stereotip, că în trecut *„erau mai multe mari familii de români"*. Dar, din cauza *„persecuţiilor pe care le sufereau şi în speranţa promovării"*, mulţi români au trecut de la ortodoxie la calvinism, şi astfel *„se leapădă şi neagă sus şi tare că ei sînt români"*. Dar, continuă Micu, *„nu trebuie totuşi să se înţeleagă că spun aceasta despre toţi, căci au fost cîţiva (unii) şi sînt care cu toate că şi-au schimbat ritul sau religia, nu şi-au negat deloc naţionalitatea, ba mai mult, s-au dovedit silitori şi străşnici în sprijinirea şi apărarea neamului lor. Aşa a fost Petru Dobra, directorul cauzelor fiscuşeşti în Transilvania* [...] *şi astăzi încă se găsesc unii bărbaţi în stare de o astfel de ţinută"*.[148]

Într-un mod asemănător vede lucrurile şi Petru Maior. El respinge chiar, ca pe o calomnie lansată de străini, acuzaţia că nobilii români s-ar deznaţionaliza şi crede că *„foarte puţintei sînt şi numai de mare nevoie fac aceia; nici se leapădă ei atît de naţie, cît şi de Biserica Răsăritului"*. Este adevărat, o problemă care îi pricinuieşte totuşi durere se datorează faptului că în secolul al XVII-lea *„a trecut floarea nobililor româneşti la mărturisirea legii helveticeşti; şi apoi, acei renegaţi, socotind că cu religia se*

[148] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 10.

strămută şi naţionalitatea, s-au socotit, după seaca prinţipie, că nu sînt mai mult români, ci unguri. Şi apoi, dacă acum îi numeşte cineva români, se aprind de mînie, fiindcă şi pînă astăzi se confundează sîngele cu religia, ba încă şi cu însăşi ţerimoniile. Însă, cu toate acestea, oare este crimen a se numi cineva ungur? Au doară nu şi dintre nemţi sînt o mulţime care se măreţesc că se pot număra între unguri?"[149]

Sensul citatului este clar: respectivii „renegaţi" sînt şi trebuie să fie români. Nu contează faptul că sînt calvini, nobili, nici măcar acela că ei înşişi îşi spun „unguri". Nu sînt şi alte etnii care o fac? Starea nobiliară este denumită în Transilvania, potrivit formulelor constituţionale, „natio hungarica", dar acest lucru nu afectează structurile profunde ale naţionalităţii şi nici identitatea etno-lingvistică a celor în cauză.

Problema trecerii la o altă confesiune religioasă ca prim pas spre deznaţionalizare va rămîne una din ideile de bază ale subiectului în discuţie. Iluminiştii, pentru care toleranţa religioasă reprezintă o piatră unghiulară a concepţiei lor filozofico-sociale, nu pot să condamne cu vehemenţă schimbarea confesiunii (chiar dacă în virtutea tradiţionalismului naţionalist pe care îl profesează sînt nevoiţi să dezaprobe şi ei respectiva tendinţă). Dar esenţa argumentaţiei lor se concentrează atunci asupra faptului că trecerea la o altă confesiune nu trebuie să afecteze şi specificitatea naţională, etno-culturală. Poţi să fii român şi dacă eşti catolic sau calvin.[150] Într-un mod analog se pune problema şi în cazul condiţiei sociale. Nobleţea şi privilegiile social-politice asociate ei sînt perfect compatibile cu calitatea de român, ele nu trebuie să îl conducă pe purtătorul lor la deznaţionalizare.

Evident, romanticii, în frunte cu Papiu, vor critica în mod violent această concepţie. Cum poate fi un nobil calvin un bun român? Potrivit constituţionalismului medieval al Transilvaniei, o atare dublă apartenenţă la o „naţiune" privilegiată şi o religie receptă îl exclude automat din rîndurile românilor.

---

[149] **1.5:Maior P. 1834**, pp. 32–34; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 233.

[150] Vezi aceeaşi problemă, a compatibilităţii dintre „românitate" şi apartenenţa la o confesiune religioasă diferită de cea ortodoxă, surprinsă în formula: „nu poţi să fii român dacă eşti catolic" în dezbaterile de idei din perioada interbelică: **2:Ionescu 1937(1990)**, pp. 194–214; cf. **3:Ornea 1995**, pp. 91–94.

În schimb, Dieta Transilvaniei din 1791, care va respinge postulatele *Supplex*-ului, precum şi (în mod paradoxal) scrierile lui Maior sau Micu vor extrage din situaţii de genul celor de mai sus argumente în favoarea ideii că românii nu sînt (*de facto*) sau nu trebuie să fie (*de jure*) discriminaţi din punct de vedere politic, social sau religios; dacă aparţin unei naţiuni sau religii constituţionale, ei se bucură de toate drepturile şi privilegiile acesteia, condiţia etnico-lingvistică a persoanelor respective fiind o chestiune care le interesează în particular şi care nu are nimic de a face cu situaţia lor cetăţenească sau confesională.

Fără îndoială, jocul imaginilor sociale şi al realităţilor, într-o chestiune atît de complexă şi delicată, putea să lase loc celor mai diferite interpretări. Iluminiştii afirmă că existenţa unor familii înnobilate şi asimilate religios de sute de ani, plasate în poziţii înalte în administraţia şi societatea ardeleană, dar care îşi păstrează totuşi sentimentul apartenenţei la comunitatea românească, reprezintă un argument puternic în favoarea ideii că respectivele condiţionări sociale şi religioase nu duc şi nu trebuie să ducă în mod necesar la deznaţionalizare. Romanticii invocă exemple contrare, de mari familii româneşti asimilate a căror evoluţie ar arăta de fapt care sînt metodele şi căile pierderii definitive în rîndul străinilor.

Mai apropiat de această ultimă interpretare, spre deosebire de Micu şi Maior, se arată Budai-Deleanu. Atitudinea sa se datorează şi faptului că el este întotdeauna mai critic la adresa aristocraţiei, inclusiv cea aparţinînd propriului neam. *„În Ardeal"*, scrie autorul *Ţiganiadei*, *„nemeşii (măcar că sînt români) nu se zic români şi cuvînt acesta îl au necinstit* [...] *la dînşii nemeşia mută neamul, precum şi legea. Spre pildă: dacă s-a făcut un român nemeş (boier sau mazil), atunci se zice ungur; aşijderea, cînd se face careva papistaş sau calvin, nu se zice mai mult român, ci ungur; şi într-acest chip s-au făcut în Ardeal mii de unguri din români!"*[151] Deşi surprinde acelaşi fenomen pe care colegii săi de generaţie încercau să îl interpreteze întorcîndu-l în favoarea românilor, Budai-Deleanu nu vede în el decît o cale de asimilare naţională şi nimic mai mult.

---

[151] **1.8:Budai-Deleanu 1974-1975**, II (*Ţiganiada [A]*), pp. 104–105; **1.9:Maior P. 1976**, II, p. 240.

Evident, cu toate că îl citează pe Maior, cam tot aşa va aprecia lucrurile, mai tîrziu, şi Simion Bărnuţiu. Deşi încearcă şi el, pe urmele Şcolii Ardelene, să îşi convingă conaţionalii că trecerea la o altă confesiune nu are nimic de a face cu naţionalitatea, intelectualul paşoptist se arată foarte sceptic în privinţa succesului ideii respective la români: *„de ar fi primit românii legea cea calviniană, atunci naţionalitatea românească ar fi pierdută, că românului dacă i se mută ritul, apoi nu mai voieşte a se ţinea de român, precum vedem că s-au lepădat înainte de unirea cu Roma şi se taie şi astăzi unele din cele mai de frunte familii, mai ales din Haţeg, comitatul Hunedoarei şi chiar a Făgăraşului, căci mulţi nu pot combina cum ar putea să se ţină cineva de români fiind în privinţa religioasă mădular al bisericii reformate şi nu voiesc a-şi aduce aminte că dacă au putut să fie romani în Italia ca păgîni, cu atît mai vîrtos pot să se mărturisească de români astăzi şi aceia care poate ar ţine legea reformată, din pricină că reformaţii încă sînt creştini şi sectele religioase dimpreună cu disputele teologilor nu trebuie mestecate niciodată cu naţionalitatea"*.[152] Din punct de vedere teoretic (şi încă foarte bine argumentat), nici pentru Bărnuţiu, ca şi pentru Maior, nobilimea calvinizată nu are nici un motiv să se deznaţionalizeze. Numai că la nivel practic, după părerea sa, lucrurile stau foarte prost, chiar dacă virulenţa criticilor poate avea ca fundal speranţa nemărturisită că printr-o admonestare atît de severă păcătoşii ar mai putea fi totuşi îndreptaţi.

O linie foarte severă de interpretare faţă de motivul renegaţilor şi trădătorilor cauzei naţionale deschide, pe linia naţionalismului radical, Damaschin Bojincă. În această optică, existenţa fenomenului este pe deplin recunoscută, sublinierea lui avînd chiar rolul pedagogic de a fortifica solidaritatea şi coeziunea naţională prin dezvăluirea infamantelor exemple negative. Nerecunoştinţa dovedită de renegaţi faţă de comunitatea naţională căreia ar trebui să îi fie profund îndatoraţi reprezintă una dintre temele educative menite să stimuleze de fapt zelul şi abnegaţia arătate colectivităţii, subsumarea intereselor individuale în favoarea binelui comun al Naţiunii. *„Sînt încă şi de acei* — scrie cărturarul bănăţean — *care se cresc şi se nutresc în timpul învăţării sale, prin*

---

[152] Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului. *Prologus galeatus*" (1842), în **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 213.

instituturi de bărbaţi zeloşi şi pentru bunul naţiei româneşti cu totul învăpăiaţi ridicate, sau cu cheltuielile publice a neamului, în patrie sau afară de patrie, se îmbracă cu ştiinţe şi, apoi, după aceea, ca nişte cuci nemulţumitori nu numai că nimic nu ajută la cultura neamului, ci, încă rătăcind în turmă străină, aruncă săgeţi veninate asupra pieptului ce l-au supt şi în rărunchii acelora care i-au nutrit. Mulţi însă, vrînd să se dezvinovăţească pentru răceala sa ce o au către cultura naţională, zic că ei ştiu limba franţozască, latinească, grecească şi altele şi pentru aceea nu ar avea lipsă de cărţi româneşti, nesocotindu-se că tocma de după bunul şi numele naţiei au pîinea de toate zilele."[153]

Papiu va relua şi el ideile formulate atît de expresiv de Bojincă, scriind despre tinerii renegaţi stipendiaţi din fundaţia Romanţai (de reţinut că el va avea mari probleme în ceea ce priveşte primirea bursei respective[154]), fundaţie întemeiată *„spre folosul naţiunii, şi nu al străinilor"*[155], sau despre *„tinerii ce i-a fost crescut episcopul Aron cu scop ca la timpul său să fie de ajutor românilor, iar ei se feceră unguri, după ce fură crescuţi cu banii românilor"*.[156] Datoria considerabilă pe care o are fiecare individ faţă de naţiune trebuie în mod obligatoriu rambursată, neîndeplinirea acestei obligaţii echivalînd cu trădarea şi asimilarea în rîndurile străinilor.[157]

Caracterul abominabil atribuit deznaţionalizării se verifică şi prin aceea că renegaţii sînt consideraţi mai răi decît străinii, inamici periculoşi şi înverşunaţi ai condiţiei lor anterioare, pe care o prigonesc prin orice mijloace. *„Datorită motivaţiei foarte fireşti a oricărui prozelit* — scrie Moise Nicoară — *pentru a se arăta mai legaţi de noua lor credinţă şi de noua lor naţionalitate dobîndită, ei devin de fapt mai mari inamici ai propriei lor naţiuni decît sînt celelalte naţiuni înseşi, pentru a se conforma spiritului inconciliabil al acestora."*[158] Marile familii nobiliare din Transil-

---

[153] **1.4:Bojincă 1830**, pp. 9–12; **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 723–724.

[154] Vezi **3:Albu C. 1977**, pp. 95–96.

[155] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 200.

[156] *Ibidem*, p. 216.

[157] În sensul acestei idei, regimul Ceauşescu va încerca să impună în anii '80 o taxă plătită de emigranţii români, reprezentînd contravaloarea sumelor investite de societate în formaţia şcolară a acestora.

[158] **1.7:*Memoriu 1847***, în **1.9:Bodea 1943**, p. 399.

vania (*„Iojika, Majlat, Lazar, Nalazi, Kendefi, Teleki şi Banfi"* adică aproape tot ce avea mai reprezentativ nobleţea ardeleană) sînt de origine românească, după părerea lui Nicoară, dar reprezintă astăzi *„cei mai înverşunaţi adversari ai acestei sărmane şi numeroase naţiuni atît de oprimate"*.[159]

Era un paradox destul de straniu; românii (în versiunea lor renegată) sînt propriii lor asupritori, idee pe care o va relua şi Papiu Ilarian: după unirea religioasă, scrie el, *„suma de inteligenţi români care apucară la ceva dregătorie se unguriră cu chipul acesta şi apoi, ca toţi lepădaţii (renegaţii), era încă mai periculoşi pentru români decît chiar înşişi ungurii"*.[160]

Pericolul pe care îl reprezintă renegaţii nu provine doar din simpla preschimbare a identităţii lor naţionale, ci mai ales din plasarea lor automată în tabăra adversarilor, deoarece ei se transformă, de regulă, nu în nişte străini oarecare, ci direct în duşmani ai românilor. Avram Iancu se plînge la 1848 că *„românii maghiarizaţi"* din Abrud *„instigau spre a demoraliza pe popor"*[161], iar Papiu arată că în armata cu care a intrat generalul Bem în Transilvania, *„durere, erau sumă de români care făceau floarea oastei lui, parte siliţi, parte amăgiţi prin proclamaţia rebelului episcop Erdélyi şi a altor români renegaţi din Ungaria, îndemnaţi a se bate asupra fraţilor"*.[162] În mod semnificativ, românii din armata lui Bem nu sînt nişte combatanţi obişnuiţi, ci „floarea oastei" acestuia, duşmanul cel mai înverşunat trebuind să fie nu străinul, ci românul renegat.

Adeseori, intelectualii români par să manifeste o veritabilă pasiune masochistă în căutarea urmelor unor conaţionali aflaţi la originea nenorocirilor fraţilor lor; evident, ele au valoare doar ca stereotipuri ale unei conştiinţe de sine aflată în criză, indiferent dacă vreo diplomă îngălbenită confirmă sau nu „realitatea" respectivei imagini. Pentru Şincai, român este principele Kemény János (*„românul cel plouat"*), în timpul căruia s-au redactat *Approbatae*-le care au consfinţit (introdus, după părerea lui Şin-

---

[159] *Ibidem*.

[160] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, p. 58.

[161] Raportul lui Avram Iancu cu privire la luptele din 1848–1849, redactat în nov. 1849, reeditat în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 1037.

[162] **1.9:Papiu Ilarian 1943**, p. 96.

cai) discriminarea juridică a românilor[163]; pentru Papiu, generalul revoluţionar maghiar Czecz János (*„român, însă de cei lepădaţi"*)[164]; pentru deputaţii români din parlamentul pestan, baronul Jósika Miklós, implicat în polemici dure cu revoluţionarii români la 1848.[165]

Cei mai celebri renegaţi pot fi consideraţi, în opinia lui Papiu Ilarian, înşişi Corvineştii, simbol ambiguu al imaginii de sine, cînd proslăviţi, cînd împroşcaţi cu noroi[166]; ei sînt acuzaţi că în pofida situaţiei la care au ajuns, nu au făcut nimic bun pentru conaţionalii lor, ba dimpotrivă: *„să ne aducem aminte că Iancul românul, pe care ungurii îl numesc Hunyady János, a fost guvernator a toată Ţara Ungurească şi om atît de potente în fapte, cît numai de la el se temea Stambolul turcesc, de care tremura Europa; şi fiul său, Mathia Corvinul, cel mai mare rege al ungurilor. Şi ce au folosit toţi aceşti români naţiunea lor, au ridicat ei ginta română la onoarea care i se cuvenea în patria sa? A ajutat Iancul la a. 1437 e 38 pe românii de atunci, care nu mai putea suferi barbariile ungurilor? A ajutat a împiedica atunci conjuraţiunea celor trei naţiuni asupra românilor?"*[167]

În concluzie, se poate spune că renegatul va rămîne o piesă extrem de importantă a imaginii de sine, element de referinţă pentru distincţia dintre rău şi bine, pe coordonatele valorice ale acesteia. În loc de a fi o punte de legătură, el are sarcina de a evalua mai exact distanţa dintre noi şi ceilalţi, ca şi pe aceea de a

---

[163] **1.9:Şincai 1967**, p. 601; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 51.

[164] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. 177.

[165] „Un răspuns naţional dat baronului Nic. Iojica de deputaţii români din dieta maghiară [...]", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 32, pp. 249–251; **1.9:Bodea 1982**, II, p. 896.

[166] Straturile succesive de găuri şi martelări provenite de la inscripţiile cu care fiecare generaţie a ţinut să împodobească statuia lui Matei Corvin din piaţa centrală a Clujului reprezintă cea mai bună dovadă în acest sens. Astăzi, pe lîngă inevitabila inscripţie de la picioarele calului, Matia este flancat de fîlfîitul spectaculos al steagurilor tricolore, iar piaţa este brăzdată de secţiunile arheologice. Din păcate, spaţiul aflat de cealaltă parte a bisericii din spatele statuii nu se mai pretează decît la un gen cu totul aparte de săpături, deoarece autorităţile româneşti interbelice au ţinut să amplaseze aici un W.C. public subteran, din evidente raţiuni edilitare. Pentru W.C., vezi **2:Stanca 1987**, p. 259.

[167] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 224–225.

jalona detestabilele căi de penetrare a frontierei malefice şi contaminante care ne desparte. Dincolo de aceste proiecţii ale imaginarului colectiv, renegatul se constituie într-un simbol sociologic sugestiv al individului prins, ca într-o pînză de păianjen, între tendinţa de supravieţuire etnico-naţională, atracţia asimilării şi aculturaţiei, şi firească, dar dificila interferenţă etnică şi culturală.

2.4. Ruşinea de a fi român

Un motiv care însoţeşte extrem de des tema deznaţionalizării, menit să explice (fără să scuze cîtuşi de puţin, dimpotrivă) cauzele trecerii în rîndul străinilor este invocarea acestui sentiment de ruşine faţă de propria condiţie, pe care l-ar nutri românii care se leapădă de propria naţiune. Desigur, dorinţa de a blama cu vehemenţă atitudinea respectivă explică în primul rînd frecvenţa sintagmei în discuţie. Dar, cu toată această valorizare categoric negativă care însoţeşte consemnările sale, echilibrul imaginii de sine va rămîne profund vulnerat şi tulburat de o asemenea incomodă mărturisire a refuzului propriei identităţi. Chiar dacă este limitată numai la anumiţi indivizi, uneori la anumite categorii socio-profesionale (nobilime, intelectuali) criza identitară conţinută în infamanta formulă poate induce un simţămînt extrem de neplăcut de stînjeneală şi jenă colectivă. Este un pas decisiv spre „ura de sine", o caracteristică tipică a stigmatului identitar de nivel „tribal".[168]

Ocurenţele sintagmei ne pot purta prin nenumărate texte semnificative ale epocii. Samuil Micu se referă la românii învăţaţi din Banat, care *„se ruşinează a se zice rumâni şi mai voiesc să se zică de alt neam"*[169], sau la realităţile din Principatele fanariotizate, unde *„la atîta au fost venit românii, de le era ruşine a se numi români carele era boieri"*.[170] Budai-Deleanu vorbeşte şi el

---

[168] Vezi **3:Pîţu 1991** şi mai ales **3:Antohi 1994**, pp. 208–285. În anii din urmă, formula „ruşinea de a fi român", care, după cum se poate vedea, nu este defel una nouă, a fost redescoperită şi relansată la nivelul opiniei publice de către realizatorul de televiziune Mihai Tatulici.

[169] *Apud* **3:Prodan 1984**, pp. 260–261.

[170] Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), în **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 236–238.

despre aceeaşi moldo-munteni cărora *„l'e ruşine-a se zice români/Ş-în patria sa ei se fac străini"*.[171]

Timotei Cipariu, la rîndul său, construieşte un portret de o rară violenţă expresivă la adresa respectivilor conaţionali, încercînd însă, totodată, să explice atitudinea în discuţie prin presiunile şi necazurile pe care le-au avut de suferit cei în cauză: *„Unii, ca să-şi mai uşureze greutatea de pe umeri, ce ca un munte gravita pe ei, îngenuncheară înaintea tiranilor săi, sărutară varga ce-i sfîşiase, linseră scupitul de pe faţa pămîntului şi capul acum batjocorit şi-l împulberară. Ei se uşura uneori, dar cu cea mai umilitoare condiţiune, de a-şi uita de sînge şi limbă. Ăst soi de oameni simţeau ruşine, în conştiinţă-le, de ce lucrau, dar interesul le impuseră acel sacrificiu, cînd împrejurările-l cereau. Fiii lor, ce erau născuţi şi crescuţi într-alte faşe şi idei, li se părea un afront cînd cineva i-ar fi supărat cu atingerea că ei sînt români."*[172]

Condamnarea tendinţei respective, prezentă în toate cazurile de mai sus, este însoţită uneori de comentarii moralizatoare, de încercări de dislocare a acesteia, prin îndemnuri şi teoretizări. Cea mai răspîndită metodă este aceea a invocării originii romane, a caracterului „lăudat" al naţiunii noastre. Motivul îşi inversează sensul, în locul ruşinii trebuie asumată, dimpotrivă, mîndria de a fi român, iar cei care nu sînt capabili de un astfel de sentiment pot fi excluşi cu seninătate din comunitatea naţională, aşa cum pretinde Stoica de Haţeg: *„Iară de-s vrunii rumâni şi l-e ruşine cu noi a se numi, aceia să se lepede pe voie-şi; iară neamu ne numesc români, în cărţile lumii lăudat rămîne"*.[173]

Unii intelectuali, cum este cazul lui Bojincă, dezmint însăşi existenţa unui asemenea fenomen printre români. Nu este vorba decît de o calomnie străină, spun aceştia, pentru că românii, departe de a se jena de propria condiţie etnică, se laudă şi se mîndresc cu identitatea şi etnonimul lor, în virtutea descendenţei romane. Sava Tököly afirmase (ca şi Micu, s-ar fi putut adăuga) faptul că românul ajuns într-o funcţie oarecare *„deodată se şi leapădă de naţia sa, fiindu-i ruşine a se zice că-i viţă de ticălo-*

---

[171] Ion Budai-Deleanu, *Trei viteji*, în *ibidem*, II, p. 287.

[172] **1.1:Ciparlu cca 1846.**

[173] **1.9:Stoica de Haţeg 1984**, p. 86.

sul [= sărmanul] *neam românesc*".[174] Bojincă încearcă să demonstreze falsitatea unei asemenea aserţiuni, deoarece *„nu se leapădă adevăratul român de neamul său, ci se laudă şi se desfătează putîndu-se zice a fi din strălucitul sînge de roman răsărit*".[175]

Alţi observatori însă au păreri diferite, încercînd să surprindă, uneori cu o deosebită fineţe psihologică, mecanismele comportamentale care ilustrează stigmatul ruşinii de a fi român. Preotul bihorean Ioan Munteanu îi scrie în 1846 lui Bariţ: *„mă văd străin în patria mea* [...] *Mă văd înconjurat de români de un sînge cu mine, însă atîta corupţi, cît cuvintele naţionale române pe unii îi pleacă a rîde, pe alţii îi aţîţă spre mînie asupră-mi, iară în unii stîrnesc o compătimire ce ne-am îndătinat a o simţi cînd vedem vreo faţă cu însuşiri plăcute, însă între acelea vedem şi oarece aceii feţe spre stricare, ce am voi să nu fie în ea!*"[176] Pe lîngă batjocură şi compătimire, condiţia de român provoacă (în rîndurile propriilor conaţionali!) acel sentiment de repulsie şi ciudă al taratului care îşi redescoperă propriul handicap prin contactul cu semenii săi întru stigmat. Auzind cuvinte româneşti, interlocutorilor lui Munteanu li se readuce aminte că sînt români, şi acest lucru le provoacă o senzaţie de jenă şi de iritare, deoarece ei ar dori să scape de această ruşinoasă condiţie care îi dezonorează în propriii lor ochi, dar şi faţă de ceilalţi.

Simion Bărnuţiu scrie şi el despre cei cărora *„li s-a urît sau se ruşinează a se mai chema români*"[177], iar Nicolae Tincu Velia se plînge că la Vîrşeţ *„între aproape 9000 de suflete de legea grecească neunită nu vei afla 10 care să mărturisească a fi români; toţi zic că-s sîrbi, bulgari*", deşi, după părerea sa, trei sferturi din populaţia oraşului ar fi de origine curat românească.[178]

Refuzul de asumare a propriei identităţi datorat ruşinii de a fi român este o problemă care îl frămîntă mult şi pe Timotei Ci-

---

[174] **1.4:Bojincă 1828**, p. 88; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 665.

[175] *Ibidem*.

[176] Ioan Munteanu către George Bariţ, scrisoare din dec. 1846, publicată în **1.9:Bodea 1967**, pp. 295–297.

[177] Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului" (1842), în **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 214.

[178] Nicolae Tincu Velia către George Bariţ, scrisoare din apr. 1846, publicată în **1.6:Suciu I.D. 1945**, p. 249.

pariu. El invocă în acest sens, în mai multe rînduri, exemplul lui Dimitrie Cantemir, care, în opinia sa, deşi a fost *„unul din cei mai zeloşi literatori româneşti* [...], *mai glorios socotea a fi a se trage din familie tătară decît a rămîne ce era, român"*.[179]

Înapoierea culturală şi lipsa noastră de iniţiativă pentru depăşirea acestei stări de lucruri îi prilejuiesc o serie de consideraţii foarte amare. Cu toate că, firească, nu reprezintă o situaţie fericită, ruşinea de a fi român nu mai este pur şi simplu negată; Cipariu aproape că le dă dreptate celor care o împărtăşesc, pentru că atitudinea lor ar fi una bine motivată de realităţile triste ale stării în care ne aflăm: *„Nu e de mirare dară că numele de roman se face de ruşine în părţile noastre şi toţi cît veniră la cunoştinţă de ceva superioritate în sine, spăimîntîndu-se de împilarea noastră,* [î]*şi acoperiră feţele şi alergară mîncînd pămîntul să se afunde între sîrbi, unguri, greci, încă şi între tătari, numai să nu le zică cineva că-s români. Sturzeştii umblau cu capul rupt să se încuscrească cu familia ungurească Thurzo numai mai ieri-alaltăieri. Demetriu Cantemir* [...], *decît a se ţine de români, mai voi a-şi deduce originea familiei de la Chan-tătarul decît a se ţine de români."*[180]

Răsturnînd datele argumentaţiei lui Stoica de Haţeg, Cipariu reconverteşte mîndria insuflată de originea romană în dezonoare; prin degradarea la care am ajuns, noi facem de ruşine obîrşia noastră ilustră, faptul că descindem dintr-o seminţie strălucită aruncă un oprobiu cu atît mai puternic asupra urmaşilor decăzuţi.[181] *„E timpul ca să cugetăm de acestea,* conchide canonicul blăjean, *almintrea să ştiţi că de vom rămîne aşa, nepoţii noştri, de ruşine, se vor face orice, încă şi turci"*.[182]

Ion Codru Drăguşanu mărturiseşte propria sa cădere în păcatul respectiv, pe tonul lejer, lipsit de crispări, al naraţiunii sale. Într-un caz, el are un motiv de ordin pragmatic pentru a-şi ascunde identitatea. Aflat la Moscova, se recomandă drept *„june literat ungur"*, în ideea că în acest fel şansele sale de a-şi găsi o

---

[179] Timotei Cipariu, „Care e cartea mai veche românească?", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 54, p. 304.

[180] **1.9:Cipariu 1972**, p. 33.

[181] *Ibidem*, pp. 33–34.

[182] *Ibidem*, p. 34.

slujbă sînt mai mari, în comparaţie cu situaţia în care şi-ar fi dezvăluit calitatea de român. E adevărat, se destăinuie peregrinul, o asemenea ţinută nu era *„prea morală, dară aici, ca în **multe alte împrejurări*** [sublinierea mea] *sigur era de rigoare. Dacă rătăceam a mărturisi că sînt român, fiindcă muscalii cunosc bine o parte din români, toată lumea ar fi zis: «Din Nazaret poate fi ceva bine?»"*[183]

Oricum, caracterizîndu-şi atitudinea drept *„minciună inocentă"*, Drăguşanu nu pare să-şi facă probleme faţă de criza identitară presupusă de o asemenea tristă necesitate de camuflare a propriei condiţii.[184] Dimpotrivă, la modul ideal, el poate concepe chiar detaşarea de această identitate, detaşare invocată cu frenezia unui Cioran, într-o formulă memorabilă: *„dacă ar fi să mă renasc o dată în lume, aş implora cerul să mă renasc şi eu frînc"*.[185] De ce francez? Tocmai pentru că francezul (epocii sale, cel puţin), spre deosebire de român, e plin de mîndrie faţă de neasemuita sa condiţie, nu are nici un motiv să se ruşineze de starea în care se află.

Cît de complicate puteau să fie meandrele acestor repetate asumări şi reasumări identitare, reale sau imaginare, întreprinse de bunăvoie sau sub presiunea celor mai diverse constrîngeri exterioare sau interioare o mărturiseşte extrem de sugestiv un act modest din timpul revoluţiei. „Petru Pintye" şi „Theodor Török", doi mărunţi funcţionari — să zicem, români — aflaţi de partea revoluţiei maghiare, sînt prinşi de către conaţionalii lor şi, probabil, siliţi să semneze o declaraţie de loialitate, de o ingenuitate deconcertantă: *„Subscrisul mărturisesc ca român cum că fiind în orice societate de alte neamuri, a mă mărturisi de român nu mă voi sfii, cu atît mai vîrtos fiindcă cu prilejul dezarmării un-*

---

[183] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 220. Adică: „poate ieşi ceva bun?" (vezi *Evanghelia de la Ioan*, I, 46).

[184] Peregrinul îşi camuflează propria identitate foarte „la propriu", afişînd o pereche impresionantă de mustăţi „ungureşti", în conformitate cu canonul de identificare a maghiarilor în hetero-percepţia românească (vezi *loc. cit.*, nota precedentă).

[185] *Ibidem*, p. 254. La 1846, Dimitrie Brătianu îi scria lui Michelet în termeni similari: *„Maintenant, je sais qu'où finit la France, commence le néant"* (*apud* **3:Antohi 1994**, p. 257).

gurilor, ca ungur prins fiind, a mă recunoaşte ca român n-am voit pînă a da această mărturisire".[186]

Va fi fost acest act, în mintea semnatarilor săi, o asumare a propriei identităţi? Sau dimpotrivă, o abjurare? Cine ar mai fi putut să o spună? Probabil că nici cei doi bieţi inculpaţi zăpăciţi nu vor mai fi ştiut după această păţanie ce sînt ei cu adevărat şi de ce anume trebuie să se ascundă şi să le fie ruşine: că sînt români, că sînt maghiari, că au trecut de la români la maghiari sau invers? Criza identităţii înflorea peste incertitudinile lor.[187]

Dar dacă în cazurile unor conştiinţe individuale aflate într-o situaţie ambiguă îndoielile mai puteau să persiste, în schimb, la nivelul imaginarului colectiv, Revoluţia va ambiţiona, în ceasurile ei astrale (la fel ca în 1989), să distrugă sentimentul ruşinii de a fi român, născînd în locul acestuia o nouă mîndrie. *„Oare mai roşinează-se românii şi acum* — scrie Papiu Ilarian — *de limba română, de datinile, de portul e de numele român, mai leapădă-se şi acum de ginta lor pentru dregătorii e alte foloase private, cum făcea pe timpul asupririi ungureşti?"*[188] Răspunsul e categoric nu. Mitologia adunării din mai, de la Blaj, înregistrează ca un element de mare semnificaţie reconvertirea renega-

---

[186] Declaraţia de loialitate a lui Petru Pintye şi Theodor Tõrõk, toamna anului 1848, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 420. Tot acolo, o versiune în limba maghiară a aceleiaşi declaraţii, în care se afirmă credinţa celor doi faţă de împărat.

[187] Romancierul Jókai Mór va imagina în persoana eroului principal al unuia din cele mai cunoscute romane ale sale, *A szegény gazdagok* [Sărmanii bogaţi], publicat în 1860, un astfel de joc al dublei condiţii identitare. Ziua, protagonistul romanului apare sub înfăţişarea baronului maghiar Hátszegi Lénárt, iar noaptea el devine banditul român „Faţă Neagră". Metafora era cu atît mai sugestivă cu cît prototipul mărturisit al personajului era unul dintre cei mai celebri „renegaţi" români, Vasile Nopcea, figură controversată, comite suprem al Hunedoarei, om politic conservator, dar şi vicepreşedinte al delegaţiei române la Viena în timpul revoluţiei! Nopcea va fi atacat şi de către români, şi de către maghiari, ca exponent al marii aristocraţii detestate de revoluţionarii paşoptişti din ambele naţii. Totodată, Nopcea, ca şi baronul Hátszegi din roman, „era extrem de ilustrativ şi pentru această dublă condiţie etno-culturală a nobilimii haţegane, în parte calvinizată şi catolicizată, în parte fidelă totuşi vechilor sale tradiţii şi obiceiuri, acuzată de renegare şi deznaţionalizare şi dintr-o parte şi din cealaltă, adeseori bilingvă şi biculturală". Vezi **3:Mitu M. 1994**, p. 118.

[188] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 227–228.

ţilor, întoarcerea la matcă a rătăciţilor care pînă atunci se ruşinau de naţiunea română. Cu Vasile Nopcea în frunte, aceştia se întrec acum în etalarea identităţii lor redescoperite. Mîndria pe care le-o oferă ridicarea spectaculoasă a conaţionalilor este factorul care le-a permis să se desprindă din rîndurile străinilor, dislocînd ruşinea care i-a împins pînă atunci să-şi ascundă adevăratele chipuri. La Blaj, după acelaşi Papiu, *„în această procesiune puteai vedea mulţime de români care pînă acum treceau ca unguri, fiindu-le ruşine de numele român, îi puteai acum vedea ruşinîndu-se de rătăcirea lor de pînă acum, e pe întrecute apuca de braţe pe cei mai mari români în calea către pratu"*.[189]

Ruşinea de ruşinea de a fi român este noua formulă cu care revoluţia încearcă să îmbogăţească percepţia de sine, imaginînd un antidot miraculos, pentru cea mai descurajantă conotaţie a identităţii naţionale. De fapt, fără a reuşi niciodată să se anihileze reciproc, ruşinea şi mîndria de a fi român se generează şi se realimentează mereu, una pe cealaltă, într-un dans ameţitor, din al cărui vîrtej normalitatea asumată fără complexe de inferioritate sau superioritate nu se zăreşte decît ca o stea tremurătoare şi îndepărtată.

Pe aceste coordonate se derulează de altfel întreg scenariul rezistenţei faţă de deznaţionalizare, ca temă a imaginii de sine. A fi român cu orice preţ şi a nu fi român deloc sînt cele două repere privilegiate care jalonează spaţiul gol dintre o mare teamă şi o mare speranţă. A fi român, sau orice altceva, pur şi simplu, fără orgolii şi fără lamentări, fără dureri de cap şi fără mustrări de conştiinţă, reprezenta un lux vinovat, pe care imaginarul colectiv al naţiunii refuza atunci să şi-l permită şi poate că nu a îndrăznit încă să şi-l îngăduie nici pînă azi.

---

[189] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. 224.

V

DIMENSIUNEA ISTORICĂ A IMAGINII DE SINE POZITIVE

1. Generalități

Dacă este adevărat că dimensiunea negativă a percepției de sine ocupă un loc important în imaginarul social al românilor ardeleni de la începutul epocii moderne, pe cît am încercat să-l conturez pînă acum, pe de altă parte, trebuie spus că din punct de vedere apreciativ, ca o regulă generală, imaginile naționale nu sînt niciodată monocorde, centrate pe o singură obsesie valorizantă, negativă sau pozitivă. Cu atît mai mult atunci cînd există tendința tensionării și deformării lor, sub presiunea unor realități dificile, a naționalismului sau a altor factori distorsionanți, imaginile se prezintă sub forma unui amestec inextricabil de complexe de inferioritate și superioritate, de obsesii pozitive și negative. Exagerările înregistrate într-un sens provoacă reacții similare în cealaltă direcție, în încercarea de a asigura totuși un echilibru al auto-percepției, chiar dacă atît exagerările în sine, cît și ciocnirea dintre tendințele lor contrare sînt de natură să provoace crize profunde ale unei asemenea conștiințe frămîntate.

Un alt element care trebuie introdus în ecuație se leagă de caracterul extrem de ambiguu pe care îl comportă promovarea unei imagini de sine pozitive, lamă cu două tăișuri pentru sistemul legitimant al militantismului național. Dacă ne auto-prezentăm într-o lumină favorabilă, așa cum o face, de pildă, în numeroase ocazii, Petru Maior, dacă ne lăudăm că și noi sîntem în rînd cu celelalte națiuni din Ardeal, că și noi avem nobili, învățați și personalități eminente, că și noi ne bucurăm de drepturi cetățenești și de un statut egal cu al celorlalți, atunci riscăm să lăsăm fără argumente lupta pentru drepturi politico-naționale, pentru ridicarea noastră din starea de oprimare și înapoiere în care ne aflăm în realitate. Este un aspect pe care Papiu Ilarian îl va incrimina

într-un mod foarte explicit, criticîndu-i pe înaintaşii săi iluminişti, inclusiv pe Maior, pentru afirmaţiile lor de genul celor de mai sus.

În consecinţă, în mod paradoxal, a ne auto-reprezenta într-o lumină favorabilă înseamnă, în anumite situaţii, a ne face noi înşine rău, dezamorsînd raţiunile activismului naţional; iar a vorbi despre noi de rău, accentuînd cît mai puternic decăderea şi starea proastă în care ne aflăm, poate reprezenta un lucru benefic, pentru că un asemenea discurs se constituie automat într-o acuză la adresa celor care ne oprimă, stimulînd mobilizarea efortului colectiv pentru ieşirea din criză.

Oricum, indiferent de numeroasele motivaţii care presează în această direcţie, am putut constata că, în măsura în care se concentrează asupra realităţilor sumbre ale prezentului, imaginea de sine a românilor ardeleni comportă o notă negativă dominantă, aptă să genereze chiar distorsiuni, exagerări şi generalizări nejustificate. În aceste condiţii, datorită faptului că explicaţiile lucide şi raţionale ale cauzelor răului nu erau suficiente pentru a menţine echilibrul afectiv al unei conştiinţe sensibile şi vulnerate, se ridica problema căutării unor modalităţi de compensare, de echilibrare a auto-percepţiei negative. Limbajul raţiunii fiind insuficient, mai ales în faţa unor realităţi greu de acceptat, soluţiile găsite pun în valoare în primul rînd mituri de substituire, care să înlocuiască observaţiile şi constatările nedorite cu realităţi iluzorii, asimilate prin intermediul emoţiei, al afectelor, al imaginaţiei şi subiectivităţii.

În acest caz, dacă prezentul oferă puţine satisfacţii, dimensiunea pozitivă a imaginii trebuie să se concentreze cu prioritate asupra trecutului şi viitorului. Mîndria faţă de un trecut glorios şi idealizat şi încrederea într-un viitor luminos şi dătător de speranţe sînt cele două mituri şi sentimente colective principale cu ajutorul cărora prezentul dureros poate să fie exorcizat şi pus în paranteză.[1]

Principalele elemente specifice acestor spaţii mitice compensatorii sînt întruchipate prin teme de o natură strict istorică, aşa cum ar fi: puritatea originii latine, vechimea, continuitatea, pri-

[1] Pentru mitologizarea trecutului în cultura română vezi consideraţiile din **3:Pippidi 1993**. Forţînd puţin interpretarea, s-ar putea spune că preferinţa pentru cele două segmente temporale evocate se suprapune peste aşa-numitele „meta-naraţiuni" sau „mari povestiri" („grands récits"), teoretizate de Jean-François Lyotard. Acestea ar fi servit la legitimarea cunoaşterii pînă în pragul post-modernismului, fie în varianta mitică (tradiţională), aplecată spre

oritatea, funcţia de apărători ai creştinătăţii în Evul Mediu, credinţa într-o misiune istorică predestinată, rolul de santinelă a Europei şi rasei latine la gurile Dunării etc.

În strînsă conexiune cu acestea, imaginea pozitivă vehiculează şi teme cu o mai mare aderenţă la prezent, selectate însă şi ele mai ales printre trăsăturile şi capacităţile cu caracter potenţial, latent, care traversează istoria pe tot parcursul acesteia şi sînt mai puţin legate de o conjunctură anume: numărul şi răspîndirea românilor, rezistenţa la deznaţionalizare, puritatea etnică, originalitatea, valorile specifice unui univers rural idealizat (ospitalitate, bunătate, lirism), apartenenţa la spaţiul de civilizaţie european, rolul Principatelor de factor coagulant şi de prestigiu al întregii românimi.

Mai trebuie spus cu privire la toate aceste teme faptul că ele nu reprezintă defel rezultatul unor simple examinări şi constatări detaşate asupra realităţii istorice sau prezente, de natura observaţiei ştiinţifice sau a deducţiei logice şi comune. Indiferent dacă au sau nu un corespondent în realitate ori în cunoaştere, aceste elemente reale sau inventate primesc caracterul unor obsesii şi mituri naţionale, datorită faptului că sînt supra-învestite emoţional, depăşind cadrul obişnuit al relaţiilor dintre realitate şi reflectarea ei, prin funcţiile noi pe care le dobîndesc, de legitimare a unor speranţe şi aspiraţii, de substituire a realităţilor neplăcute, de compensare a orgoliului ultragiat, de redare a încrederii în forţele proprii sau de argumentare a disputei cu mitologiile naţionale concurente. În faţa realităţii nesatisfăcătoare şi a ameninţării străine imaginea se transformă în mit, pentru a construi în acest fel în conştiinţa colectivă o a doua realitate, mai bună şi mai suportabilă.

2. Cîştigarea încrederii în forţele proprii — şi noi sîntem la fel ca alţii

Punctul de plecare pentru construirea unei imagini pozitive îl constituie cîştigarea încrederii în forţele proprii, regăsirea

---

trecut, fie în cea proiectivă, modernă. Pentru epoca post-modernă, caracteristică ar fi tocmai lipsa de încredere în asemenea „basme ideologice", cu pretenţii universaliste. Vezi **3:Lyotard 1993** şi **3:Călinescu M. 1995**, pp. 229–230.

demnităţii pierdute, combaterea, în raport cu noi înşine, a ideii că nu sîntem buni de nimic. Constatînd că *„pînă a ne micşora şi defăima alţii, noi pînă mai deunăzi ne micşoram şi ne batjocoream înşine cu feliurimi de proverbi"*, Bariţ arată că *„aceasta venea pentru că nu aveam nici ştiinţă, nici încredinţare că poate ieşi ceva bun dintre noi"*.[2]

Ideea potrivit căreia naţiunea română are capacitatea de a ajunge la rezultate comparabile cu ale altora este fundamentată puternic de optimismul concepţiei iluministe cu privire la posibilităţile de afirmare ale personalităţii umane, în condiţiile îndepărtării unor circumstanţe nefavorabile şi ale descătuşării pornirilor instinctive spre luminare. Românii trebuie să aibă şi ei sădită într-înşii acea tendinţă înnăscută spre bine a oricărei fiinţe omeneşti de pe faţa pămîntului, or acest adevăr, atît de scump raţionalismului luminist, este de natură să ne plaseze pe picior de egalitate cu celelalte popoare, să ne furnizeze încrederea în şansele noastre de progres şi de reuşită. Desigur, pentru a transforma această posibilitate latentă într-o realitate trebuie îndeplinite anumite condiţii, cea mai importantă fiind, în viziunea *Aufklärer*-ilor ardeleni, luminarea mulţimii prin cultură şi morală creştină.

În aceste condiţii, pe termen lung şi la modul general, un optimism tonifiant cu privire la posibilităţile de a-i ajunge pe ceilalţi din urmă se degajă dintr-o serie de texte de profil tipic iluminist, referitoare la condiţia de ansamblu a românilor, redactate în special în primele decenii ale secolului al XIX-lea. La 1814, într-una din cele mai cunoscute glose pe marginea fabulelor sale, Dimitrie Ţichindeal construieşte o asemenea imagine, de mare rezonanţă în conştiinţa contemporanilor şi a posterităţii[3]: *„Mintea! Mărită naţie daco-românească în Banat, în Ţara Românească, în Moldova, în Ardeal, în Ţara Ungurească, mintea!*

---

[2] George Bariţ, în **1.2:*Foaie pentru minte***, II, 1839, p. 69.

[3] Vezi ecoul supralicitat al modestei opere a lui Ţichindeal datorat tocmai unor asemenea proiecţii entuziaste cu privire la condiţia românilor, de la Ion Heliade-Rădulescu (**1.5:Heliade 1838**), pînă la cunoscuta menţiune a lui Eminescu, din „Epigonii". În Banat şi în părţile arădene, interesul se menţine pe filiera patriotismului local (vezi cazul Liceului Pedagogic din Arad continuator al faimoasei Preparandii, promotorul actual al respectivului cult).

Cînd te vei lumina cu învăţătura, cu luminatele fapte bune te vei uni, mai aleasă naţie nu va fi pe pămînt înaintea ta."[4] Astfel, pentru a fi cît mai elocvent, procesul de recîştigare a încrederii în forţele proprii ajunge să sară direct în cealaltă extremă auto-valorizantă, acreditînd ideea unui singular destin glorios al naţiunii române.

Dincolo de această metaforă cu rol mobilizator, Ţichindeal îşi argumentează teza într-un mod deosebit de credibil, prin ideea potrivit căreia răul nu poate fi asociat vreunui popor şi nici îmbrăţişat ca atare de către acesta. Chiar dacă anumite realităţi negative par să dezmintă teoria respectivă, ele nu reprezintă decît aparenţe sau conjuncturi; binele, progresul, luminarea au un caracter contaminant şi vor disloca în cele din urmă, în mod fatal, barbaria şi înapoierea: *„Slobozirea şi stricarea năravurilor nicidecum, nici într-un norod, la mijloc nu se primesc; singură şi numai o dumnezeiască şi de bun neam, adică luminarea minţii, a faptelor bune. Eu ştiu că unde stăpîneşte varvaria (mojicia), acolo nici are loc învăţătura luminării, nici a faptelor celor bune şi drepte. Însă lasă să intre această faptă bună acolo unde mojicia cea groasă şi proastă nu stăpîneşte; iar unde pînă acum stăpîneşte, doară nu va stăpîni pînă va fi lumea".*[5]

Aceeaşi filozofie optimistă cu privire la posibilităţile de împlinire a condiţiei umane şi, implicit, ca o particularizare, a condiţiei neamului românesc mărturisea, la 1807, şi Nicolae Horga Popovici, un alt *Aufklärer* provincial din părţile arădene, aparţinînd şi el familiei spirituale a lui Ţichindeal, cu care împărtăşeşte de altfel şi soarta de paroh ortodox într-un sat oarecare, pierdut printre smîrcurile încă prost asanate ale cîmpiei crişene ori timişane[6]: *„Fiindcă, cu adevărat, acest neam, adică românii, cu învăţătură nu este pătruns, dară de s-ar deda pe încet, după cum înălţatul împăratul nostru poftеşte, cu adevărat în urmarea altor neamuri cu toate învăţăturile ar fi împodobit şi mergerea către fericire ş-ar îndrepta, îngăduitori cu inima, după cele trebuincioase ar fi, la meşteşug deprinzători, la neguţătorii ispititori şi*

---

[4] **1.4:Ţichindeal 1814**, pp. 274–275.

[5] *Ibidem*.

[6] Horga Popovici a funcţionat ca preot la Seleuş, pe valea Crişului Alb, iar Ţichindeal la Becicherec, în Banat (vezi **3:*Dicţionarul 1900***, *sub voce*).

la cătănşag credincioşi; şi oricare s-ar învălui deregătorie, el, în cît îi slujeşte firea, într-atîta îşi face datorinţa, tocma de-i şi plugar, dar tot îşi înţelege meşteşugul său [...] *Pentru aceea putem înţelege cum că şi între români, ca între alte neamuri, se află oameni de treabă şi statornici; numai aceasta îi lipseşte, că nu are învăţătură moralicească din pruncie"*, îşi încheie Popovici prezentarea luminoasei sale auto-imagini naţionale.[7] Lipsa moralei creştine şi a luminării reprezintă singurul element care ne desparte de condiţia fericită a naţiunilor civilizate, altfel sîntem întru totul aidoma acestora, or contribuţia sa, cartea de sfaturi morale pe care a redactat-o, vine să remedieze tocmai această deficienţă.

Numeroase alte opinii insistă pe această idee a posibilităţilor noastre de propăşire egale cu ale celorlalte naţiuni ca mijloc de redare a încrederii în forţele proprii. La 1819, Nicola Nicolau scrie că *„şi neamul românesc, întru nimica nu este mai de jos cu talanturile cele fireşti decît alte neamuri, care mai de multe veacuri se deprind şi sînt luminate întru învăţături şi întru ştiinţe"*.[8] Pe de altă parte însă, la fel ca mulţi alţi intelectuali ardeleni, editorul braşovean condiţionează foarte decis împlinirea acestei posibilităţi latente de existenţa unei voinţe şi a unui efort cultural hotărît în această direcţie: *„Însă ca acele talanturi mari* [...] *să poată cele bine cuviinţate roduri a le aduce şi a se înmulţi, de multă cetanie de cărţi (spre acela sfîrşit întocmite) este de lipsă."*[9]

Zaharia Carcalechi pune în evidenţă aceste două idei (încrederea în capacităţile naţionale şi necesitatea iniţiativei colective pentru împlinirea acestora) într-un mod şi mai expresiv, dar, în acelaşi timp, animat şi de un spirit critic mai apăsat: *„noi, românii de acum* [...], *avem în ochi o ceaţă prin care nu putem vedea lumina soarelui! Au doară nu putem şi noi avea doctori români, ca să ne lumineze ochii din vrerea inimii, iar nu din interesul cel mare* [...] *Au nu putem avea şi noi filosofi, ca să ne înveţe filosofia în limba română? Toate putem a le dobîndi, că şi noi sîn-*

---

[7] **1.4:Horga Popovici 1807**: „Înainte cuvîntare"; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 735–736.

[8] **1.4:Nicolau 1819**, I: [„Dedicaţie"]; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 422.

[9] *Ibidem*.

tem născuți ca și alte neamuri, numai vrere să avem!"[10] Aceeași îmbinare între sentimentul încrederii și un ton mustrător poate fi întîlnită și în cazul lui Stoica de Hațeg: *„Cerul nouă toate ne dă ca altora, într-un chip, să sîrguim a urma luminatelor noroade, să nu zăcem în pămînt, împilați în temnițe, pe rușine să fim".*[11]

Vasile Pop, la rîndul său, își exprimă de asemenea credința în posibilitățile noastre de a ne plasa la nivelul celorlalte națiuni: *„Duhul românilor încă e așa lucrător și iscoditor ca duhul altor nații, și cînd ar fi ceva mai slobod de multe prejudecăți, și cînd ar fi acest fel de duhuri cît de puțin ajutate prin cei puternici ai nației, ar putea fi, întru adevăr zic, de multe lucruri nouă și folositoare iscoditor".*[12] *„Batăr cît de tîrziu* — adaugă în altă parte cărturarul post-iluminist — *totuși încep oamenii noștri a se deștepta și a vedea că și noi sîntem în stare a face ceva".*[13]

Ca și în cazul celorlalte luări de poziție similare, deosebit de semnificativă este plasarea acestei încrederi în sfera unor capacități potențiale, sub semnul condiționalului și al începutului de drum, împlinirea ei deplină fiind de așteptat abia într-un orizont viitor. Numai ziua de mîine poate să consacre adevăratele virtuți și talente ale națiunii, să valideze optimismul cu privire la condiția normală și fericită a acesteia. Cîștigarea încrederii se dobîndește atunci, pe lîngă evocarea viitorului luminos, prin constatarea, menită să trezească speranțele, că tocmai acum am făcut primul pas pe drumul cel bun. După cum scrie Iosif Many, *„a sosit timpul care pe toți îi cheamă spre luminare. Să nu creadă cineva că românii de alte n-ar fi căpaci, ci numai de a păzi oile ș.a. Eu sperez că viitorul va refrunta astă întărire a unora despre români".*[14]

Era descoperită astfel formula specifică prin care societatea românească se va obișnui să-și reprezinte modul ei caracteristic de inserție în timpul istoric al epocii moderne, pe marginea atîtor

---

[10] **1.4:*Povățuitorul* 1826**, p. 17; **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 636–637.

[11] **1.9:Stoica de Hațeg 1984**, p. 86.

[12] Vasile Pop, prefață la **1.4:Prale 1827**; **1.6:*GBC* 1973–1993**, V, p. 5.

[13] Vasile Pop către George Bariț, scrisoare din apr. 1838, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, V, p. 23.

[14] [Iosif Many], „Ș. St. Giorz, 15 martie", în **1.2:*Gazeta***, VIII, 1845, nr. 21, p. 81.

debuturi şi demaraje mereu reluate şi amînate expresie a unei voinţe obsesive de recuperare a decalajelor: ceasul deşteptării a sosit, de mîine totul va fi minunat, viitorul va arăta că şi noi sîntem la nivelul celorlalţi şi va dezintegra ruşinea asociată înapoierii noastre, împreună cu toate clişeele negative ale străinilor, care ne-au complexat pînă acum.[15]

În sensul de mai sus, cîştigarea încrederii în forţele proprii îşi asociază ca un puternic argument, în afara optimismului iluminist cu privire la capacităţile egale ale indivizilor şi popoarelor, şi această manieră de reprezentare a timpului istoric, în care prezentul devine punctul zero al unei noi ere, de spectaculoasă ascensiune. Revoluţia constituie, prin excelenţă, momentul capabil să basculeze istoria, să ofere iluzia că totul se va schimba începînd cu ziua de astăzi. Astfel, ea este de natură să insufle naţiunii o încredere uriaşă în forţele sale. Intelectualii ardeleni intuiesc şi speculează la maximum aceste virtuţi ale revoluţiei, încercînd să modeleze o imagine de sine şi un discurs politic al încrederii naţionale. Ei sînt, de altfel, în permanenţă obligaţi să transmită mulţimilor sentimentul respectiv, deoarece în absenţa acestuia nu ar fi posibilă activizarea naţiunii, copleşită pînă atunci de temeri şi complexe.

În acest mod procedează, de exemplu, Simion Bărnuţiu, al cărui discurs politic mizează extrem de mult pe capacitatea mobilizatoare a respectivei reprezentări a timpului istoric. În *Provocaţiune*, primul document de la 1848 menit să declanşeze în mentalul colectiv al elitei româneşti şocul unei acţiuni independente şi al unei revoluţii proprii, separate de obiectivele celei

---

[15] Este adevărat, de multe ori această încredere în virtuţile izbăvitoare ale zilei de mîine este însoţită şi subminată de o îndoială de aceeaşi intensitate, care transformă speranţa în nelinişte şi proiectează un viitor marcat de incertitudine şi îngrijorare. Iosif Pop, de pildă, profesor blăjean implicat în conflictul cu episcopul Lemeny (va ajunge, de altfel, în mod cît se poate de semnificativ, să se sinucidă în cele din urmă), scria la 1842: *„O nouă epocă se gată* [în acest context = „se pregăteşte"] *în treburile din lontru ale noastre: sau lumina de tot se stinge şi întunericul despotismului va orbi de tot pe săracii români, sau lumina la mai bine ne va duce"* **(1.1:Pop Iosif 1843)**. Aceeaşi idee, într-o formulare „pre-eminesciană" (inspirată, desigur, de paremiologia populară), poate fi regăsită într-o scrisoare din 1846 a lui Constantin Papfalvi: *„oare de aici înainte faceră spor înainte, sau îndărăpt ca racu?"* **(1.1:Papfalvi 1846)**.

maghiare, Bărnuţiu îşi „trezeşte" conaţionalii prin intermediul soneriei simbolice a acestui ceas deşteptător al Istoriei, fixat la ora zero a unei noi epoci de redeşteptare: *„Astăzi este ziua învierii popoarelor celor moarte. Românilor, ascultaţi! Voi pîn-acum aţi fost morţi politiceşte* [...] *Încă o dată, fraţilor: astăzi este ziua învierii dreptului nostru. Vrem dară să răsturnăm piatra de pe mormînt, să dezlegăm legăturile naţiei noastre cele de 10 sute de ani, ca să iasă din groapă şi să trăiască în veci."*[16]

Schimbarea la faţă a românilor, intrarea în noua eră care le va modifica radical înfăţişarea, punînd de fapt în lumină adevăratul lor potenţial pozitiv, este celebrată cu încredere de Bărnuţiu mai ales în discursul de la Blaj: *„Cine va mai putea zice că românul nu doreşte o stare mai fericită, că pe el nu-l mişcă nici verbul cel dulce de libertate, nici chiar sentinţa de moarte, care i se prepară în adunările ungureşti?* [...] *Ar fi un lucru în contra naturii şi de tot cu nepotenţă"* ca *„un popor întreg să stea nemişcat ca piatra, cînd îi bate ora fericirii, şi să tacă ca un surd e mut, cînd i se trage campana* [= clopotul] *de moarte"*. De fapt, *„inima românilor a bătut totdeauna pentru libertate"*, motiv pentru care s-au ridicat şi acum.[17]

Bărnuţiu atacă aici de fapt tocmai acea componentă a imaginii de sine care îi caracteriza pe români drept neputincioşi, leneşi, lipsiţi de energie şi de dorinţa de a activa pentru îmbunătăţirea soartei lor. Trezirea din letargie este provocată, pe de o parte, în spirit concurenţial, de agresiunea externă, de conştientizarea pericolului mortal pe care aceasta îl reprezintă, pe de altă parte, de speranţa într-un viitor mai bun, conţinută în promisiunea electrizantă a idealului libertăţii.

3. Funcţia compensatoare a istoriei

Această instrumentalizare şi valorizare a timpului istoric în raport cu destinul românilor, evocată mai sus, pune în evidenţă

---

[16] **1.9:Bărnuţiu 1990**, p. 33. O formulă similară, redată cu mijloace expresive mult mai modeste, întîlnim într-un „viers" manuscris din timpul revoluţiei, parafrază probabil involuntară la „Răsunetul" lui Mureşanu: *„Scoală, scoală, măi române,/C-acum îi vremea de tine"* (**1.1:*Vers Iancu* cca. 1848**).

[17] *Discursul* lui Bărnuţiu la Blaj, în **1.9:*Documente 1848 Transilvania* 1977–1988**, IV, p. 1.

ideea că dobîndirea încrederii în forţele proprii, în general, dimensiunea pozitivă a imaginii de sine se bazează, în cazul românilor ardeleni, în primul rînd pe atenţia acordată istoriei naţionale. Trecutul şi problema originilor, elemente importante ale oricărui proces de auto-identificare, primesc o însemnătate cu totul exagerată, în condiţiile în care prezentul, marcat şi de criza debutului modernităţii, oferă prea puţine temeiuri pentru confecţionarea unei identităţi satisfăcătoare şi onorabile.[18]

În aceste condiţii, chiar şi pentru spiritul iluminist, dar cu atît mai mult pentru cel romantic, justificarea posibilităţilor noastre de propăşire trebuie să îmbrace haina unei argumentaţii istorice. Ideea tonică, de sorginte iluministă, că este ceva de capul nostru şi că putem reuşi pentru că sîntem oameni, pentru că avem deci capacităţile şi tendinţa înnăscută spre bine a oricărei fiinţe umane, este considerată prea abstractă, prea seacă, prea raţională pentru a spune ceva imaginarului bîntuit de ultragii istorice şi confruntat cu duritatea unei realităţi concrete insensibile la abstracţiunea formulelor filozofice. Putem reuşi nu pentru că sîntem oameni, ci pentru că sîntem romani, numai descendenţa din rasa latină şi trecutul glorios pot reprezenta argumente pertinente şi eficiente, capabile să ne inspire o încredere reală în posibilităţile noastre de progres.

În conformitate cu acest mod de gîndire, pasul prim şi suficient în acţiunea de plasare pe traiectoria progresului îl constituie conştientizarea colectivă, de către întreaga naţiune, a originii romane şi a istoriei sale glorioase. Acest act odată săvîrşit, este limpede că românii, iluminaţi asupra sensului destinului lor şi a condiţiei lor reale, vor înainta firesc pe drumul deschis de înaintaşi.

---

[18] Pentru critica acestei obsesii a originilor prezentă în cultura română, vezi **3:Magris 1994**, p. 368: *„Originea, de neatins şi întotdeauna incertă, înseamnă puţin şi nici chiar Iorga nu poate descoperi substratul primar al civilizaţiei sale; cum spunea Curtius, «istoria nu cunoaşte originea nici unui popor», deoarece aceasta nu există, ci istoriografia este aceea care o creează şi o produce, prin faptul că pune şi investighează problema. Orice genealogie coboară pînă la „Big bang"; discuţiile asupra originii latine a românilor sau despre continuitatea daco-geto-latino-română, atît de afirmată de istoriografia şi de ideologia naţională în România, nu sînt cu mult mai importante decît disputa dintre Furtwangen şi Donaueschingen asupra izvoarelor Dunării."*

Cunoaşterea istoriei dobîndeşte astfel acel rol de leac universal împotriva tuturor relelor prezente şi viitoare, atît de marcat în cultura românească. Răul provine doar din necunoaşterea istoriei, deoarece numai acolo, în gloria ideală a trecutului mitizat, poate fi descifrată condiţia noastră adevărată, şi nu în dificultăţile prezentului, care ne-o ascund şi ne-o denaturează. Petru Maior şi-a scris opera, spune Bojincă, *„deoarece văzu scăderea şi întunericul cel ce se acăşuna neamului românesc din singură lipsa istoriei pentru începutul daco-romanilor"*.[19] Iar altă dată, pe marginea propriilor scrieri, afirmă: *„Această istorie, precum spre mare lauda naţiei s-au însemnat aci, aşa şi spre deschis exemplu să fie măriţilor boieri de Ţara Românească şi Moldavia. Citească tot insul aceasta cu mîngăere, văzînd ce au fost strămoşii lui. Însă caute şi cerce şi pre acea cauză care au înecat aceste ţări frumoase în moliciune, în întuneric şi neactivitate. Alunge dară cei putincioşi răutatea din sînul patriei sale şi, citind istoriile strămoşilor săi, fără dormitare să privigheze de a pleca iară pre calea virtutei, dreptăţii şi a vitejiei strămoşeşti"*.[20]

Izvorul tuturor relelor rezidă deci în „singură lipsa istoriei", şi această formulă dezvăluie sugestiv dubla funcţie mesianică şi compensatorie a scrisului istoric. Istoria oferă izbăvirea, mîntuindu-ne în perspectiva viitorului de păcatele zilei de azi, şi totodată ne aduce alinare pentru necazurile prezentului, compensîndu-le în planul iluzoriu al mit-istoriei idealizate.

Trebuie remarcat faptul că pînă la începutul epocii moderne, mai precis pînă la Şcoala Ardeleană, scrierile istoriografice, cum sînt cele ale cronicarilor, sînt lipsite de acel fior naţionalist creator de identitate, cu impact major în conştiinţa contemporanilor, pe care îl prezintă cărţile de istorie ale iluminiştilor şi mai ales ale romanticilor ardeleni.[21] Se observă o anumită răceală, un ton neutral, lipsit de comentariu prezenteist şi implicare afectivă, în cazul relatării unor viitoare momente-cheie ale mit-istoriei naţionale, cum ar fi, de pildă, episodul Mihai Viteazul.

---

[19] **1.4:Bojincă 1828**, p. 11; **1.9:Bojincă 1978**, p. 10.

[20] Idem, „Vestitele fapte şi perirea lui Mihai Viteazul [...]", în **1.2:*Biblioteca***, III–IV, 1830, 1834; **1.9:Bojincă 1978**, p. 82.

[21] Pentru climatul istoriografic general al epocilor respective vezi **3:Teodor 1970**; **3:Boia 1976**; **3:Zub 1981**; **3:Zub 1983**.

Exemplul evocat ilustrează bine această idee, prin împrejurarea că „semnificaţia naţională" a politicii domnitorului muntean, aşa cum se va fixa ea în conştiinţa de sine românească, va fi „descoperită", „pusă în evidenţă" sau, poate mai corect, „inventată", abia o dată cu Florian Aaron şi Bălcescu[22]; pînă atunci, chiar şi un Gheorghe Şincai, marcat încă de modelele tradiţionale de structurare a naraţiunii istorice, va relata odiseea lui Mihai cam în aceiaşi termeni în care abordează aventurile politico-militare ale oricărui alt principe din epocă.[23]

Aceasta înseamnă că pînă la începutul secolului al XIX-lea istoria nu este încă instrumentalizată şi mobilizată integral în serviciul creării identităţii naţionale, la nivelul pe care îl vor atinge romanticii; aluziile cu deschidere spre contemporaneitate sînt limitate la cîteva segmente de interes, cum ar fi originea latină şi problemele cu incidenţă în sfera legitimării statutului politic al românilor din Principatul ardelean. Într-o măsură destul de importantă, demersul istoric este îndreptăţit de simpla şi normala curiozitate intelectuală şi dorinţă de cunoaştere a trecutului, iar motivaţiile extra-ştiinţifice ale practicării istoriei se cantonează mai ales într-o sferă moralizatoare, pe urmele unei venerabile tradiţii: istoria ca învăţătoare a vieţii, adică un soi de panoramă generală a triumfurilor şi deşertăciunilor lumeşti, a norocului schimbător pe care îl traversează toate alcătuirile politice terestre. Aşadar, în afara curiozităţii intelectuale, dimensiunea moralizatoare, cu o deschidere general-umană, reprezintă principala legitimare a acestui tip de sensibilitate istoriografică.

Cu totul altfel se prezintă lucrurile la istoricii timpurilor moderne, pentru care istoria iese din acest cadru universal-uman şi se subordonează întru totul interesului naţional. Ideea cunoaşterii dezinteresate a trecutului sau a adevărului se transformă într-un clişeu golit de orice conţinut real, pentru că obiectivele primordiale, mărturisite ca atare, ale noii istorii sînt acum cu totul altele. Ele au în vedere dotarea colectivităţii naţionale în formare cu o nouă identitate, de tip modern, dat fiind că modalităţile tradiţionale de auto-identificare ale comunităţilor intră în criză, ameninţate de spectrul înnoirilor de tot felul; pentru a realiza acest

[22] Vezi **1.5:Aaron F. 1835-1838; 1.9:Bălcescu 1986.**

[23] Vezi **1.9:Şincai 1967.**

lucru, este necesară inventarea unei „noi" tradiţii, mobilizarea unui „nou" trecut, care să ofere garanţii simbolice de stabilitate în faţa sfidărilor şi neprevăzutului modernităţii.[24] Dat fiind că prezentul este dificil, iar viitorul neliniştitor, istoria va fi solicitată, cu înfrigurare, să compenseze toate aceste necazuri şi incertitudini. „Învăţămintelor" sale nu le mai este permis să pună în evidenţă efemerul şi nimicnicia acţiunilor omeneşti pe scena uriaşă a istoriei universale, ci sînt chemate să lumineze destinul viguros al naţiunii, călăuzindu-i paşii spre ţinta luminoasă care i-a fost destinată şi care se profilează, în mod paradoxal, tocmai din ceaţa acestor origini îndelung imaginate.

Făcînd trecerea de la motivaţia general-moralizatoare la cea particular-naţională a istoriei, textele auto-justificative ale istoricilor ardeleni de la începutul epocii moderne pun accentul pe funcţia ei pedagogică, indispensabilă progresului naţiunii, dar mai ales trezirii acesteia la conştiinţa de sine. Se evidenţiază astfel asumarea deliberată a acestei funcţii generatoare de identitate colectivă atribuită disciplinei pe care o practică. Ei scriu istorie pentru a-i determina pe români să fie ceea ce trebuie să fie, adică pentru a-i face să se „reîntoarcă" în tiparul lor „adevărat", pe care istoria li-l revelează — acea istorie propusă, „descoperită" sau inventată de cărturarii iluminişti şi romantici. Istoria (şi istoricii) le vor conferi românilor identitatea, aceştia vor trebui să se conformeze obligatoriu acesteia (în cazul în care astăzi s-ar diferenţia cumva de aceea), pentru că numai aşa, spun cărturarii, îşi vor regăsi adevărata esenţă, mai mult sau mai puţin pierdută, alterată de vitregia vremurilor.

„Învăţătura istoriei iaste un lucru foarte scump şi la lumea aceasta de mare cinste şi de folos — scrie Dimitrie Iercovici la 1794, într-o luare de poziţie foarte grăitoare pentru pedagogia etnică de care aminteam mai sus, impregnată încă de o puternică tendinţă moralizatoare, dar centrată exclusiv pe ideea utilităţii de natură strict naţională pe care studiul istoriei îl poate reprezenta pentru români —, *pentru că aceasta, încredinţînd pe omul despre toate întîmplările veacurilor celor trecute, ne povăţuieşte şi ne îndreptează a cunoaşte cum s-au făcut unele neamuri, sau prin*

[24] Pentru problematica „inventării tradiţiei" vezi **3:Hobsbawm, Ranger 1983**; **3:Karnoouh 1994**.

nesupunerea sa, sau prin mîndria cea rea, uitate şi nebăgate în samă şi de tot pierdute cu numele său dinpreună în lumea aceasta; ne învaţă, de al doilea, cum s-ar putea neamurile cele uitate şi scăzute, prin modrul blîndeţelor, prin ascultarea cea voioasă şi prin uitarea lucrurilor celor prin care au fost căzut, de al doilea a se înnoi şi numele cel pierdut a-l dovedi şi cu podoaba cea pierdută iarăşi a se înnoi şi a se lumina."[25]

Cu toate că este încă puternic marcat de ideea istoriei ca lecţie a măririi şi decăderii omeneşti[26], textul lui Iercovici pune însă foarte apăsat în evidenţă şi noua funcţie a istoriografiei: crearea unei noi identităţi, joc secund şi copie transfigurată a „primei" identităţi, cea originară („de al doilea a se înnoi" spune Iercovici, extrem de relevant, faţă de condiţia generală a românilor); acest lucru se va realiza prin mobilizarea trecutului istoric, or, pentru ca rezultatul să fie cel scontat, adică furnizarea unei lecţii capabile să redea încrederea naţiunii, este limpede că respectiva istorie nu poate fi decît una tonică şi optimistă, trecutul fiind obligat să intre în tiparele unei asemenea viziuni generale.

Ce-i drept, ca orice adevărat iluminist de factură central-europeană, Iercovici nu mizează încă totul numai pe cartea istoriei, aceasta fiind invocată doar pentru a se alătura învăţăturii creştine, în efortul de sintetizare a unei pedagogii naţionale: *„toate acestea* — continuă justificarea de mai sus a lui Iercovici — *fără învăţătura legii cei creştineşti, numai cu singură învăţătura istoriei, nicidecum nu se pot sfîrşi, că aceasta aşa iaste legată cu învăţătura istoriei, ca şi trupul omului cu sufletul şi cu simţirile sale".*[27]

O altă limitare a capacităţii scrisului istoric de a rezolva de unul singur toate necazurile naţiunii s-ar putea datora nivelului cultural scăzut al românilor, nivel care i-ar împiedica pe aceştia să beneficieze de revelaţiile identitare dezvăluite de istoriografie. Dar problema poate fi rezolvată, crede Iercovici (şi el vede bine lucrurile, dacă ne gîndim la ceea ce a urmat), prin aceea că lecţia istoriei trebuie să îndoctrineze în primul rînd elitele, la acest nivel urmînd a se verifica adevărata sa eficienţă; pe urmă,

---

[25] **1.4:Iercovici 1794**: „Către cititor"; **1.9:Fugarlu 1983**, I, p. 188.

[26] Dar la el, chiar şi această lecţie general-umană este destinată în mod special românilor, se „potriveşte" într-un mod specific destinului acestora.

[27] *Ibidem* (vezi notele anterioare).

putem adăuga, masa naţiunii, bine încadrată de acest fundal ideologic, se va deschide şi ea în funcţie de capacităţile sale intelectuale de asimilare programului naţional de redefinire pozitivă a imaginii de sine: *„Cu mare dreptate poate zice neştine că neamul rumânesc prin învăţătura istoriei nu se poate îndrepta şi nu se poate ridica din prostia sa, pentru că istoriile de acest fel nu se află în limba rumânească scrise şi tipărite, însă o apărare, una ca aceasta, aşa mi se pare că nu va putea avea îndestulat temei: că eu aicea nu grăiesc de cei ce-şi chivernisesc viaţa sa cu sudorile cîmpului şi alte lucruri mehaniceşti, ci de cei ce sînt din naşterea sa slobozi şi scutiţi de greutăţile locului celui în care locuiesc."*[28]

Samuil Micu, în *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796, 1806), insistă şi el asupra acestui rol primordial al istoriei pe care o scrie, de pedagogie mobilizatoare a naţiunii: *„urît lucru iaste românului să nu ştie istoria neamului său, că vedem cum toate neamurile au scris lucrurile mai marilor săi, şi se cuvine acestea omului carele are minte, că istoria este dascălul tuturor lucrurilor, şi bisericeşti, şi politiceşti, că ea nu numai cu cuvinte, ci şi cu pilde adeverează cele ce învaţă."*[29]

Scopul scrierii istoriei românilor, continuă Micu (spre care îndeletnicire îi îndeamnă insistent pe conaţionalii săi: *„au tu te nevoieşte, au, de nu poţi tu, îndeamnă şi ajută pe alţii care pot ca mai pe lung şi mai pe larg lucrurile româneşti să le scrie şi la tot neamul cunoscute să le facă"*), este acela *„ca cei buni să se laude întru neamurile neamurilor, iară cei răi şi cei nevrednici să se ruşineze şi să înceapă a lepăda simţirea cea dobitocească şi a fi oameni rumâni, adică desăvîrşit, că mult iaste a fi născut rumân"*.[30] Astfel, încă o dată, istoria îşi mărturiseşte rolul său de creatoare a identităţii şi imaginii de sine pozitive: nu poţi fi „om român" (*„oameni şi romani"*, scrie Micu în altă parte[31]) decît în urma studierii istoriei, de asemenea, ea va fi cea care îţi va releva noblеţea condiţiei tale, „importanţa" de a fi român.

---

[28] *Ibidem*.

[29] Samuil Micu, în **1.3:*Calendar Buda I***, 1806; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 223.

[30] *Ibidem*, pp. 223–224.

[31] *Ibidem*, p. 224.

Această idee, lansată de iluminişti, poate fi regăsită, în formulări practic neschimbate, şi la istoricii ardeleni romantici. Peste cincizeci de ani, în 1847, August Treboniu Laurian scria că scopul editării *Magazinului istoric pentru Dacia* este *„să facă pe român să fie român, să-şi iubească patria, să-şi iubească naţia, să înveţe a se preţui pe sine şi a îngriji pentru viitorul său"*.[32] Din nou, aceeaşi temă: doar istoria îţi poate revela identitatea, te poate face să fii cu adevărat român (pînă atunci nu ai fost decît o aparenţă, o copie degradată a identităţii originare), de asemenea, ea este cea care îţi conferă preţuirea de sine, valorizarea pozitivă a condiţiei naţionale.

Funcţia de atribuire a identităţii naţionale pe care o îndeplineşte istoria se conjugă cu rolul său pragmatic de armă politică împotriva străinilor care ne contestă statutul şi drepturile efective, la ora actuală. Situaţia politică precară în care ne aflăm este strîns legată de această lipsă de înţelegere a propriei identităţi (datorată necunoaşterii istoriei), ceea ce înseamnă că studiul istoriei, determinînd asumarea identităţii, va avea şi darul de a goni duşmanul de la frontierele noastre.[33] Kogălniceanu, în cursul său introductiv la Academia Mihăileană, publicat şi în Transilvania în foile lui Bariţ, formulează foarte expresiv această idee, bazîndu-se pe consideraţiile similare ale lui Florian Aaron: *„Trebuinţa istoriei patriei ne este neapărată chiar pentru ocrotirea drepturilor noastre împotriva naţiilor străine. Neavînd istorie, fieştecare popor duşman ne-ar putea zice cuvintele d-lui Aaron: «Începutul ce ai este necunoscut, numele ce porţi nu este al tău, nici pămîntul pe care locuieşti; soarta ta aşa a fost, ca să fii tot după cum eşti: leapădă-te de începutul tău, schimbă-ţi numele sau primeşte pe acesta ce ţi-l dau eu, ridică-te şi du-te din pămîntul pe care locuieşti, căci nu este al tău, şi nu te mai munci în zadar, căci tu nu poţi fi mai bine de cum eşti.» Şi în adevăr, toate aceste cuvinte ni s-au zis de către străini; începutul nostru ni s-a tă-*

---

[32] August Treboniu Laurian către Gheorghe Magheru, scrisoare din nov. 1847, publicată în **1.9:Bodea 1967**, p. 312.

[33] Această strînsă legătură dintre istorie şi funcţia sa cvasi-militară poate fi regăsită în deceniile din urmă în puternica mişcare de „istoriografie militară", susţinută de structuri de cercetare ale armatei. Pe undeva, militarii noştri au credinţa că îşi pot apăra ţara (fiindcă, totuşi, aceasta rămîne menirea lor, practic exclusivă) scriind istorie...

găduit, numele ni s-a prefăcut, pămîntul ni s-a sfîşiat, driturile ni s-au călcat în picioare, numai pentru că n-am avut conştiinţa naţionalităţii noastre, numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem şi să ne apărăm dreptăţile."[34]

George Bariţ, în schimb, care, după cum vom vedea mai jos, valorizează într-un mod cu totul diferit istoria, pune accent, atunci cînd se referă la dimensiunile pragmatice ale acesteia, pe aspecte mult mai concrete şi mai puţin spectaculoase, ţinînd de valenţele sale formative în domeniul culturii civice şi politice: *„Au nu este scădere mare cînd pentru lipsa cunoştinţelor istorice nu înţelegem bine nici o carte, nici o gazetă scrisă mai cu tact şi cu judecată, nici o dezbatere parlamentară, încît prea de multe ori ne aflăm în pericol de a ne arunca pe noi şi pe ai noştri în rătăciri rupătoare de cap?"*[35]

Este adevărat însă că şi el se referă, în acest articol din 1845, dedicat importanţei istoriei, la valoarea etno-pedagogică generală a acesteia, la oferta sa emoţională adusă psihicului colectiv, precum şi la ponderea pe care descifrarea trecutului o poate avea asupra înţelegerii prezentului şi chiar a viitorului: *„Au nu este un bold firesc, care se deşteaptă în fiecare om cevaşi mai bine simţitor, a voi să ştie de unde se trage el, seminţia sa, naţia sa, prin ce fel de păsuri şi nenorociri a trecut patria sa, cum au vieţuit strămunii săi şi altele ca acestea? Au nu este un simţ umilitor cînd, pentru că nu ne cunoaştem trecutul, nu pricepem nici acumul, nu putem ghici nimic pe viitor?"*[36]

Dar alături de această tendinţă principală, care mizează aproape totul pe istorie, în ideea că ea ne conferă identitatea şi ne mîntuieşte prezentul, există şi glasuri semnificative care se îndoiesc de rolul pe care îl poate juca istoria, oricît ar fi aceasta de nemaipomenită, în rezolvarea problemelor prezentului.[37]

---

[34] Mihail Kogălniceanu, „Cuvînt pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihăileană", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 11–13; **1.9:Bodea 1982**, I, p. 215.

[35] George Bariţ, „Istoria", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VIII, 1845, nr. 49, pp. 389–391; **1.9:Bariţ 1962**, p. 88.

[36] *Ibidem*.

[37] O viziune critică de ansamblu asupra „istoricismului" ca metodă generală de cunoaştere la **3:Popper 1979**. Vezi şi **3:Popper 1993**.

Dacă astăzi specialiştii[38] conchid că la 1848 sinteza dintre teoria dreptului natural şi cea a dreptului istoric, dintre raţionalismul liberal şi istorismul organicist a furnizat armătura doctrinară a ideologiei politice a vremii, nu este mai puţin adevărat că în epocă unii intelectuali se îndoiau (poate pe bună dreptate) asupra compatibilităţii dintre aceste două moduri de gîndire şi îşi puneau problema dacă nu cumva este necesar să opteze doar pentru o singură alternativă. Opinia mea este că şi în Transilvania, la fel ca în tot spaţiul central şi est-european, a dominat de fapt, în toată prima jumătate a secolului al XIX-lea, istorismul organicist de tradiţie herderiană, asezonat, fără îndoială, dar numai într-o măsură destul de superficială, cu motive raţionalist-contractualiste.

Pentru intelectualii paşoptişti ardeleni, revendicările lor liberale, naţionale sau democratice îşi trag seva în primul rînd (la modul profund, şi nu la cel aparent-declarativ) din „certitudinile" de nezdruncinat ale istoriei naţionale, şi mai puţin din încrederea reală în capacităţile raţiunii şi ale teoriilor abstracte de a schimba o realitate ale cărei baze sînt atît de profund înrădăcinate în trecut. Ideea potrivit căreia prezentul se lasă foarte greu schimbat şi este atît de rău pentru că provine dintr-un trecut mizerabil reprezintă o formulă care nu convine nimănui în condiţiile în care toţi sînt convinşi că între prezent şi trecut există o legătură indisolubilă. Or atunci, menţinîndu-ne credinţa în această legătură, „schimbăm" trecutul în bine, prin rescrierea istoriei, şi, logic, prezentul se va „îmbunătăţi" şi el sau cel puţin se va naşte încrederea în capacităţile noastre de a-l schimba.

Această judecată, de la nivelul imaginarului social al vremii, furnizează acţiunii politice o motivaţie mult mai profundă decît ataşamentul ideologic faţă de lozincile liberalismului occidental. În situaţia de faţă (la fel ca în majoritatea cazurilor), ideologia politică încorporată în doctrină, „ideile clare", reprezintă un nivel superficial în raport cu mitologia şi cu imaginarul politic, cu reprezentările sociale şi credinţele colective ancorate adînc în structurile reflexive şi emoţionale ale societăţii.

---

[38] **3:*Ideologia generaţiei* 1968**, pp. 31–49; **3:Boçşan 1984**; **3:Hitchins 1987**, pp. 83–114: „Intelectuali români în Transilvania: conştiinţa naţională şi cea apuseană, 1830–1848"; **3:Boçşan 1992a**.

În aceste condiţii, se poate concluziona că luările de poziţie contrare spiritului evocat mai sus, aparţinînd intelectualilor ardeleni care contestă „tirania" istoriei, merg în mod clar împotriva curentului sensibilităţii generale, dar schiţează totuşi posibilitatea existenţei altor scheme de gîndire, alternative în raport cu tendinţa hegemonică de auto-legitimare istoristă a „mişcării naţionale" şi a condiţiei românilor.

Astfel, Papiu Ilarian marchează o tentativă timidă în acest sens, atunci cînd îi critică pe acei *„inteligenţi naţionalişti ai românilor"* care, *„neocupîndu-se cu politica, petrecea în cercetări istorice şi literare şi dacă şi operele lor deştepta în mare măsură spiritul naţional al românilor şi dacă şi făcea prin aceasta, şi nevrînd, o opuseţiune firească în contra ungurismului, cu toate acestea nu vedem pe istoricii şi literaţii noştri tratînd întrebăţiunile şi raporturile cele politice ale românilor cu ungurii"*.[39] Chiar dacă recunoaşte rolul pe care îl joacă istoria în definirea identitară, pentru Papiu acest lucru este cu totul insuficient, în absenţa unei implicări militante în problematica de natură politică a prezentului; acest lucru fiind de altfel în acord cu teza generală a *Istoriei* sale, conform căreia conştiinţa de sine, identitatea virtuală, „naţionalitatea genetică" nu valorează două parale în lipsa voinţei şi acţiunii efective, determinate, a naţiunii, pe o dimensiune de strictă actualitate.

Cam în acelaşi sens, manifestînd scepticism faţă de capacitatea istoriei de a rezolva de una singură problemele prezentului, fără o intervenţie energică la nivelul actualităţii, se pronunţă şi Andrei Mureşanu: *„A trecut timpul, fraţilor! în care să ne mai putem răzima numai pe diplomele cele străbune, fără a şti citi într-însele şi fără a da dovadă că meritäm a fi respectaţi întocma după cuprinsul acelora."*[40]

Dar dacă cele două exemple evocate mai sus se situează oarecum pe o poziţie de mijloc în ceea ce priveşte evaluarea rolului istoriei, există şi atitudini care resping în mod categoric istorismul, din punctul de vedere al relevanţei sale pentru problemele de actualitate ale românilor.

---

[39] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CXVIII sqq.

[40] Andrei Mureşanu, „O vorbă pentru creştere şi şcoale", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 50, pp. 391–393; **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 67.

Ion Budai-Deleanu, de pildă, gînditorul ardelean marcat cel mai puternic de raţionalismul Luminilor franceze, îşi asumă la un moment dat o motivaţie extrem de lucidă şi detaşată a investigaţiilor sale istorice şi lingvistice: *„Toată cercetarea este singur pentru un adevăr istoricesc sau pentru apropiarea către adevăr, fiindcă, de alte, fieştecărui cititor, precum şi românilor celor mai pricepuţi, adiafor* [= indiferent] *lucru este şi trebuie să fie: ori să purceagă naţia sa de la romani, sau de la daci, ori de la măcar ce alt neam. Destul că neamul românesc custă şi face în Dacia o naţie de frunte, dintru mai multe milioane alcătuită."*[41]

Profesiunea de credinţă a lui Budai-Deleanu este exemplară şi, din păcate, şi-a păstrat valoarea de model puţin urmat în cultura română pînă în ziua de azi: scopul unei cercetări ştiinţifice nu poate fi decît încercarea de a căuta adevărul; indiferent de ceea ce ar spune istoria, în rău sau în bine, aceasta nu are nici o legătură cu modul de rezolvare a problemelor prezentului şi cu condiţia noastră actuală, deci noi nu trebuie să ne ghidăm după interese contemporane nici atunci cînd abordăm chestiunea ilustrelor noastre origini; în fine, dacă vrem să găsim argumente cu valoare reală pentru cauza noastră, acestea trebuiesc căutate numai în realităţile prezentului, istoria fiind lăsată pe seama specialiştilor.

Nu este întîmplător că profesînd o asemenea deontologie, Budai-Deleanu va fi singurul în generaţia sa care admite — *horribile dictu* — existenţa unor cuvinte de origine dacică în limba română (aşa cum o mai făceau la data respectivă doar străinii răuvoitori), chiar dacă şi el împărtăşeşte totuşi teza exterminării cvasitotale a acestora.[42]

Deşi este un mare preţuitor al istoriei şi un practicant al istoriografiei (sau poate tocmai de aceea), şi George Bariţ respinge

---

[41] Ion Budai-Deleanu, *Lexicon românesc-nemţesc* (1818), în **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 382.

[42] Vezi **3:Gheţie 1966**; **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, p. 11. Pe de altă parte, este adevărat că nici filologul de la Lemberg nu avea cum să se sustragă total influenţei exercitate de ideile-forţă ale mitologiei naţionale care tocmai se năştea, inclusiv prin notabila sa contribuţie, aşa că în alte ocazii îl găsim şi pe el plătind tribut inconsecvenţei şi exaltînd capacitatea istoriei de a ne izbăvi de necazurile prezentului.

cu vehemenţă şi cu frumoase argumente implicarea istoriei în problematica actualităţii. La 1848, dar şi în alte ocazii, el pledează pentru aruncarea peste bord a istoriei, izvor de prejudecăţi, de inechităţi şi adversităţi naţionale, şi pentru înlocuirea ei cu noile temeiuri ale raţiunii şi ale modernităţii. În opinia sa (simplu *pium desiderium*, după cum se va dovedi mai tîrziu), de acum încolo românii ardeleni *„vor părăsi toate secile dispute istorice despre vechitatea popoarelor, despre numirea istorică a cutărui pămînt nemeşesc, săsesc ori crăiesc-secuiesc, prietenesc, duşmănesc, care toate pe viitor vor da nutreţ numai istoriei, iar nu politicii, cu atît mai puţin dreptului. Românii vor cunoaşte numai o patrie comună tuturor, în care nu numai vechii şi străvechii locuitori, ci şi cel naturalizat după locuinţă de 10 ani în puterea legii se va bucura de drepturile celor mai rîncede diplome şi privilegiuri"*.[43]

Pe lîngă patosul anti-istorist, Bariţ face aluzie, în final, şi la un argument de natură pragmatică adus în sprijinul pledoariei sale: apelul la istorie poate fi în favoarea românilor, de exemplu în ideea străvechimii noastre nemaipomenite, dar în acelaşi timp el se poate întoarce cu uşurinţă împotrivă, pentru că istoria este în fond o construcţie, şi oricînd ea poate scoate la iveală vreun document sau privilegiu care să nu ne mai convină. De aceea, noi trebuie să ne bazăm pe altceva, pe ideile moderne de libertate şi egală îndreptăţire a fiecăruia, şi nu pe istorie, atunci cînd pornim să ne construim un alt viitor.

Bariţ nu era singurul care gîndea astfel la 1848. Negustorii români din Braşov, elitele financiare ale naţiunii, insistă pe lîngă episcopul Şaguna, cu o adevărată îngrijorare, ca în susţinerea drepturilor naţionale ale românilor să nu se ia în nici un caz istoria la socoteală: *„La tractarea asupra acestei materii importante* — scriu ei referindu-se la problema recunoaşterii naţionalităţii române — *nu cumva să se ia de temei dreptul istoric, nu, nici pe un minut, ci dreptul filosofic"*.[44]

De altfel, aceeaşi respingere a trecutului fusese invocată de Bariţ şi înaintea revoluţiei, pe motiv că istoria ar contribui la

---

[43] George Bariţ, „Ce voiesc românii transilvani?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 14–16; **1.9:Bariţ 1962**, p. 115.

[44] Reprezentanţii negustorilor din Braşov către episcopul Andrei Şaguna, scrisoare din 20 iul. 1848, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 170.

alimentarea inutilă şi dăunătoare a resentimentelor naţionale, a duşmăniei între popoare: *„Pentru ce să ne mai căutăm fericirea numai în separatismuri demarcătoare, sfîşietoare, fugind şi de cea mai uşoară apropiere? Pentru ce să mai provocăm din morminte umbrele strămoşilor noştri, făcîndu-ne spaimă unii la alţii? Pentru ce să nu căutăm viitorului cu bărbăţie unită în ochi?"*[45]

„Provocarea" strămoşilor din morminte pentru a veni alături de noi, dîndu-ne sprijin în disputele noastre contemporane[46], va rămîne însă o practică des întîlnită şi bine privită pe coordonatele imaginarului social românesc. Fiind atît de năpăstuiţi şi părînd a face faţă atît de greu dificilelor probleme care ne înconjoară, cine altcineva ne-ar putea ajuta în eforturile noastre, oferindu-ne iluzia compensatoare a unei rezolvări fericite, decît aceşti strămoşi de fantezie, desprinşi din filele aurite ale istoriei naţionale?

4. Originea latină

Ideea că imaginea de sine, evitînd prezentul, îşi caută în bună măsură elementele pozitive în trecut este susţinută extrem de concludent de motivul originii latine a românilor. Pe urmele Şcolii Ardelene, tema originii romane rămîne un element fundamental al discursului cultural din Transilvania în prima jumătate a secolului al XIX-lea. În imaginarul politico-istoric ardelean, ea constituie şi argumentul principal, legitimarea supremă a posibilităţii progresului şi ridicării naţiunii române. În pofida realităţii descurajante şi a criticilor străinilor, românii pot să aibă deplină încredere în capacitatea lor de a ieşi din această situaţie, datorită faptului că sînt urmaşii romanilor. Dacă strămoşii au putut să ajungă la un nivel atît de înalt de civilizaţie, este limpede că şi noi avem aceleaşi posibilităţi, în virtutea respectivei descendenţe. Este o idee pe care intelectualii ardeleni ai vremii o susţin ca pe un argument cît se poate de serios şi puternic.

---

[45] George Bariţ, „Transilvania. Braşov (S. Wochenblatt)", în **1.2:*Gazeta***, X, 1847, nr. 100, p. 397; **1.9:Bariţ 1962**, p. 100.

[46] De care se va plînge şi Eminescu: „Dar lăsaţi măcar strămoşii ca să doarmă-n colb de cronici", cu toate că nici el nu se va sfii să-i convoace, fără îndoială cu mult talent, în campaniile de răsturnare a guvernului liberal, care, de altfel, tocmai cîştigase independenţa...

Logica unei asemenea deducţii este întărită de teoria *purităţii* originii noastre latine. Tenacitatea cu care o susţin ardelenii şi în această perioadă se explică foarte bine prin necesitatea existenţei piesei respective în eşafodajul unei imagini de sine reconfortante. „Românii sînt romani" reprezintă o teză pe care o subscriu fără rezerve August Treboniu Laurian, Simion Bărnuţiu sau Alexandru Papiu Ilarian, or, în această lumină, noi nu sîntem doar moştenitorii anumitor valori şi potenţialităţi pozitive transmise într-un fel sau altul prin timp, ci sîntem chiar depozitarii întregului fond de capacităţi creatoare al iluştrilor noştri antecesori.

De această idee se leagă şi tema rezistenţei la deznaţionalizare, a purităţii etnice, susţinută, după cum am văzut, cu argumente etnografice privitoare la comportamentul matrimonial al românilor, toate venind să demonstreze puritatea descendenţei noastre latine şi de aici identificarea noastră cu romanii.

Această situaţie modifică radical, desigur, la nivelul iluzoriu al imaginii, şi datele condiţiei noastre prezente. În loc de a fi ultimii printre popoarele vecine şi în Europa, din punctul de vedere al gradului de civilizaţie, al libertăţii şi dezvoltării politice şi al recunoaşterii orgoliului naţional, noi trecem de fapt pe primul loc, deoarece nici un popor din proximitate nu se poate lăuda cu o ascendenţă atît de ilustră cum este cea a cuceritorilor lumii şi a fondatorilor civilizaţiei moderne, de tip european şi creştin.[47]

Fără îndoială, imaginea poate să fie riscantă, după cum o dovedesc, de pildă, motivele epigonice din poezia şi publicistica lui Andrei Mureşanu.[48] Decăderea este cu atît mai profundă şi mai intolerabilă cu cît am căzut de la o asemenea altitudine şi, de fapt, contrastul uriaş dintre cele două ipostaze este întreţinut deliberat, pentru a şoca şi a provoca astfel impulsul energic necesar deşteptării. Dar important este faptul că şi revenirea din abisuri conţine promisiunea unui progres cu dimensiuni tot atît de grandioase.

---

[47] Idee pusă în evidenţă, de pildă, la 1813, de către Ioan Theodorovici Nica, autorul poemului *Cîntare despre începutul şi starea de astăzi a românilor*: *„Rar amu este întru Europa toată/Vreuna ghintă care să se zică/ Că-i de soi mare şi strălucit/Cum sînt românii"* (vezi **1.8:Gherman 1977**, pp. 59–61).

[48] Vezi poeziile „Un suspin" (1845) şi „La muza mea" (1847), în **1.8:Mureşanu A. 1988**, pp. 29–32.

Tema originii romane are deci rolul de a stimula concret şi direct ridicarea românilor şi aducerea la lumină a virtuţilor lor latente, aşa cum fusese acesta limpede formulat încă de către Petru Maior: *„Ca văzînd românii din ce viţă strălucită sînt prăsiţi, toţi să se îndemne strămoşilor săi întru omenie şi în buna cuviinţă a le urma [...], cît, precum de la buna maică, firea, au împărtăşit talant bun, aşa toţi să se facă cetăţeni patriei folositori"*.[49]

Pe linia apelului lansat de Maior, intelectualii ardeleni nu vor mai înceta să sublinieze această conotaţie etno-pedagogică a motivului originii romane, mărturisind mereu convingerea că promovarea respectivei imagini va avea un impact pozitiv, de mare consistenţă, asupra realităţilor prezentului.

În *Anticile romanilor*[50], de pildă, lucrare dedicată integral evidenţierii strălucitelor calităţi ale înaintaşilor noştri, Damaschin Bojincă arată că *„naţia românească"* are mare nevoie de cunoaşterea civilizaţiei *„strămoşilor săi romani, de vrea şi poftеşte a face sporire şi bun folos întru cultură, în poleirea din lăuntru şi din afară, şi de doreşte, precum şi doreşte, înălţarea şi mergerea înainte în ştiinţe, care fără deplina înţelegerea scriptorilor, mai vîrtos a celor clasici, anevoie se pot cîştiga"*.[51]

Pe lîngă rolul etno-pedagogic al civilizaţiei romane, de model exemplar, formativ într-un sens emoţional-patriotic, Bojincă aduce aici în discuţie şi o dimensiune mai pragmatică a respectivului mesaj, legată de încrederea cărturarilor ardeleni în virtuţile ştiinţifice şi culturale ale clasicismului greco-latin. Şcoală şi formaţie solidă, pentru individ ca şi pentru naţiune, înseamnă în primul rînd studiul diligent aplecat asupra autorilor clasici şi a culturii antice.

În acelaşi timp, un alt intelectual bănăţean, Moise Bota, atrage atenţia asupra consecinţelor nefaste pe care le implică absenţa

---

[49] **1.4:Maior P. 1812**: „Cuvînt înainte"; **1.9:Maior P. 1970**, pp. 91–92.

[50] Este semnificativă şi ambiguitatea etnonimului folosit, prezentă de altfel în mai toate scrierile epocii, deoarece „romani", atunci cînd este ortografiat cu caractere latine, se poate pronunţa în acelaşi timp „români", dar şi „romani", acreditînd şi pe această cale confuzia deliberată dintre noi şi strămoşii latini. *„Anticile romanilor"* se poate citi deci ca „Antichităţile latinilor", dar şi ale „românilor".

[51] **1.5:Bojincă 1832–1833**, I, pp. XII–XIII; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 733.

acestei educaţii latinizante. Trădătorii, renegaţii şi nerecunoscătorii faţă de propriul neam se recrutează dintre cei *„care nu au crescut între ai săi"*, dar *„mai vîrtos"* dintre *„aceia care nu s-au adăpat cu cunoştinţa temeiului strămoşilor săi romani, acelor foarte vrednici de laudă şi de aducere aminte eroi bărbaţi"*.[52] Aşadar, s-ar putea spune, numai lectura lui Titus Livius sau Cicero este aceea care îţi conferă sentimentele naţionale, mai mult, care îţi revelează adevărata condiţie identitară şi mîndria de a fi român. Ca urmare, acesta ar fi motivul pentru care cărturarii vremii se trudesc cu atîta osîrdie să-şi însuşească toate tainele culturii antice în instituţiile de învăţămînt ale vremii (care, oricum, de la nivel mediu în sus funcţionau în cea mai mare parte tocmai în limba latină), dar şi să le difuzeze masiv în rîndurile conaţionalilor mai puţin instruiţi, printr-un program grandios de traduceri din clasici, traduceri care umplu pînă la refuz paginile tuturor publicaţiilor vremii, de la foile lui Bariţ pînă la cele mai modeste calendare săteşti.[53]

Motivînd din această perspectivă respectivul efort de vulgarizare, Bojincă accentuează şi în alte rînduri, în mod sugestiv, efectele pe care, după părerea sa, le pot imprima asupra orgoliului naţional, pînă la nivelul mentalităţii populare, lipsa de cunoaştere sau, dimpotrivă, „descoperirea" descendenţei noastre romane: *„Multe pietre cu inscripţii romane se sapă şi pînă în ziua de astăzi prin Transilvania, mai vîrtos în cîmpul ce se zice românește Prat de la Traian, însă românii noştri nimic nu ştiu de acestea şi, de ar şti şi dînşii cum că Staţii, Lupi, Ulpii, Ghe-*

---

[52] **1.4:Bota 1829**: „Cuvînt înainte"; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 694.

[53] Vezi **3:Lascu N. 1974**; **1.9:Marica 1969**; **1.9:Rădulcă G., Rădulcă N. 1981**. De asemenea, texte care vulgarizează tematica originii latine a românilor, precum şi ideea prelungirii trăsăturilor strămoşilor romani la nivelul populaţiei româneşti de astăzi pot fi întîlnite în cele mai populare publicaţii de profil ale vremii: „Datina romanilor celor vechi întru creşterea pruncilor" şi „Istorii şi învăţături din scriptorii cei profani, mai vîrtos a romanilor celor vechi prea strălucitilor strămoşilor noştri", în **1.3:*Calendar Buda I***, 1811; „Despre unele obiceiuri vechi ale românilor, care au fost şi de vestiţii strămoşi romani întrebuinţate...", în **1.3:*Calendar Sibiu I***, 1845, pp. 34–37; „Despre sărbătorile vechilor romani obişnuite şi între românii de astăzi", *ibidem*, 1847, pp. 36–38; „Urme de antichităţi romane", în **1.3:*Calendar Braşov* (Bariţ)**, 1853, pp. 27–43.

meli şi alte inscripţii ce se află pe aicea au fost marii lor strămoşi, fără îndoială mai cocorate pene ar purta".[54]

De altfel, ideea (subliniată cu umor involuntar de către Bojincă) potrivit căreia românii nu sînt destul de „cocoşi", nu activează suficient pentru punerea în lumină a moştenirii lor istorice demne de fală, în timp ce alţii, mai puţin îndreptăţiţi, nu se sfiesc deloc să se laude reprezenta un clişeu frecvent întîlnit în scrierile epocii[55], aşa cum îl întîlnim, de exemplu, în *Biblioteca românească* din 1821: *„Fraţilor! toate neamurile, cît de mici să fie acele şi apuse, însetează a citi şi a şti faptele strămoşilor săi, măcar că puţin vestiţi au fost aceia; cu cît mai vîrtos se cuvine ca voi faptele romanilor celor vechi, a strămoşilor voştri celor străluciţi, să le citiţi şi să le cunoaşteţi".*[56]

Dincolo de această valorizare la modul general a capacităţii motivului originii romane de a stimula mîndria naţională, este interesant de văzut care sînt avantajele de ordin practic, concret, pe care intelectualii vremii cred, de asemenea, că ea le poate aduce.

Se poate spune că tema în discuţie poate fi utilizată în folosul oricăror cauze şi tendinţe, indiferent de orientarea acestora. Bărnuţiu, de pildă, atunci cînd afirmă, sentenţios, că nici astăzi *„coloniile lui Traian nu dorm, ci s-au deşteptat spre cunoştinţă cum că ele încă sînt chemate la o cultură mai înaltă omenească, în care numai prin ajutorul limbii materne pot face paşi siguri"*[57]

---

[54] **1.5:Bojincă 1832-1833**, I, p. 87; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 737. A se vedea ulterior discuţia din istoriografia română cu privire la existenţa conştiinţei romanităţii pînă la nivelul mentalităţii tradiţionale, discuţie puternic ideologizată, după cum se poate vedea, şi din perspectiva exigenţelor imaginii de sine (**3:Papacostea Ş. 1988**; **3:Armbruster 1993**, pp. 269–271; tot acolo (pp. 277–311) despre polemica Şerban Papacostea, Adolf Armbruster, Constantin Daicoviciu).

[55] Şi a rămas ca atare în cultura română, dacă ne gîndim la eforturile pe care le depun şi astăzi diferite oficine pentru a promova, în ţară ca şi peste hotare, o imagine mai puţin „modestă" a spiritualităţii noastre, în pofida faptului că răstimpul celor două secole care s-au scurs de la Şcoala Ardeleană pînă la noi nu a mai cunoscut nici o clipă de răgaz în efortul naţional de trîmbiţare continuă, *urbi et orbi*, a latinităţii noastre şi a meritelor nemaipomenite care decurg neapărat dintr-însa.

[56] **1.2:*Biblioteca***, I, 1821, pp. 82–83; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 561.

[57] Simion Bărnuţiu, „O tocmeală de ruşine şi o lege nedreaptă", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XVI, 1853, nr. 38–39; **1.9:Bogdan-Duică 1924**, p. 203.

are în vedere, ca obiectiv politic foarte precis, combaterea proiectelor legislative ale Dietei ardelene cu privire la promovarea limbii maghiare. Cipariu, în schimb, scrie şi el că românii *„au în istoria strămbunilor săi romani esemplele celor mai strălucite virtuţi domestice şi publice, politice şi militare"*[58], dar face acest lucru în articolele sale din martie–aprilie 1848 în care pledează pentru unirea Ardealului cu Ungaria. Papiu Ilarian, pe de altă parte, mobilizează toată simbolistica latinităţii noastre în serviciul ideii loialităţii românilor faţă de Casa de Habsburg, suprapunînd caracterul „imperial" al Romei antice peste atributele similare ale Vienei: *„Românul din veacuri şi veacuri s-a ştiut tot sub «imperator». Coloniile romane fuseră aduse prin imperatori; ritul răsăritean ş.a. li se dete prin împăraţii bizanţi; de 150 de ani românul ardelean fu scăpat de vechile tiranii, de calomnie, prin împăraţii austrieci, care se cheamă împăraţii romanilor, de veşnica iobăgie numai prin împăratul Iosif II, care se fălea cu acest nume şi care pînă în ziua de astăzi este idolul românilor."*[59]

Iar episcopul unit de Oradea, Vasile Erdélyi, ca o culme a ironiei, foloseşte tema ataşamentului nostru faţă de Roma pentru a argumenta apropierea românilor de revoluţia maghiară, ba mai mult, chiar în favoarea ideii de stat maghiar în cuprinsul frontierelor istorice aflate sub autoritatea Coroanei Sfîntului Ştefan, coroană care poartă şi ea, şi încă într-un dublu sens, atributele „romanităţii": *„în veacul al 10-lea după naşterea lui Christos, ungurii şi românii şi-au ales sieşi cap pe sfîntul Ştefan, carele a căpătat două cununi: una de la Roma, alta de la Constantinopol, de la împăratul romanilor, ca amîndouă cununile, românească şi ungurească, să fie împreunate, precum ungurii şi românii în strînsă legătură frăţească s-au împreunat laolaltă"*.[60]

Asemenea modalităţi de utilizare a motivului originii romane nu erau singulare în epocă. Tot în timpul revoluţiei, foaia populară *Învăţătorul poporului*, apărută la Blaj, care va desfăşura în toamna lui 1848 o intensă propagandă în favoarea recrutărilor

---

[58] Timotei Cipariu, „Uniunea", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 67, p. 381.

[59] **1.9:Papiu Ilarian 1943**, p. 63.

[60] Circulara episcopului Vasile Erdélyi din 13 dec. 1848, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 44.

efectuate de autorităţile maghiare, îşi începe opera sa de educaţie politico-naţionalistă desfăşurată în rîndurile ţăranilor cu un articol referitor la virtuţile strămbunilor romani, deoarece *„noi, românii de astăzi"*, *„se cuvine a ne mai întoarce la ei ca pe scurt să-i cunoaştem în datinele şi traiul lor, căci datori sînt fiii a fi cu luare aminte la faptele părinţilor săi, ca să capete îndemn spre a-i urma"*.[61]

Cu un articol absolut similar îşi marchează apariţia şi celălalt săptămînal popular din timpul revoluţiei, *Amicul poporului*, editat la Pesta foaia lui Sigismund Pop invocînd de la bun început virtuţile strămoşilor latini în scopul explicit al mobilizării maselor româneşti în serviciul revoluţiei maghiare[62], punînd încă o dată în evidenţă capacităţile inepuizabile de manipulare şi instrumentalizare, în folosul oricui, la care se pretează imaginile şi stereotipiile naţionale.

Aceste exemple diferite ar putea să sugereze faptul că invocarea latinităţii noastre şi a virtuţilor care decurg de aici reprezenta în epocă o cerinţă obligatorie pentru legitimarea oricărui discurs ideologic. În acelaşi sens, s-ar putea crede că tema originii romane nu putea fi valorizată decît pozitiv, eventualele atacuri sau rezerve la adresa ei fiind total interzise din perspectiva prescripţiilor ideologice şi a imaginarului politic.

Lucrurile nu stăteau însă tocmai aşa. Fără îndoială, exaltarea latinităţii reprezenta tendinţa dominantă a vremii, iar accentele mai ponderate, chiar critice, în raport cu motivul în discuţie, pot fi întîlnite destul de izolat, făcînd figură de blasfemii singulare la adresa sacrelor certitudini colective. Totuşi, ele punctează cîteva momente de necesară auto-interogaţie critică pe marginea adevărurilor fundamentale ale imaginii de sine, de demitizare lucidă a acestora. George Bariţ, de pildă, traducînd consideraţiile deosebit de dure la adresa românilor ale unui autor străin, menţionează şi aprecierea potrivit căreia *„din toate se vede cum că ei s-au însoţit prea mult cu trîndăvia şi cu nerînduiala, deşi se fălesc cu originea lor romană"*.[63] Cu toate că în cazul altor pasaje ia atitudine în faţa unor critici mult mai benigne, de data aceasta

---

[61] „Despre romanii cei vechi", în **1.2:*Învăţătorul***, I, 1848, nr. 2, p. 5.

[62] Vezi **1.2:*Amicul***, I, 1848, nr. 1.

[63] George Bariţ, „Despre boala românească", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 48, p. 378.

însă preferă să tacă, socotind probabil că o asemenea zgîlţîire a relicvariului mitologiei naţionale poate să fie din cînd în cînd necesară.

Şi mai explicit este Pavel Vasici. Polemizînd cu un preopinent bănăţean, care pledează pentru introducerea formei ortografice (şi probabil chiar ortoepice) „roman", în loc de „român" sau „rumân", forme pe care le folosesc şi sîrbii spre paguba purităţii noastre lingvistico-naţionale, Vasici ironizează în numele măsurii şi al bunului-simţ: *„Cîtu-i pentru numele „roman", nu te mai supăra nimica, cunoască-ne sîrbii de romani, români sau rumâni, nu ne strică nici un pic"* [...]; *„să ne cunoaştem noi că sîntem slăbuţi şi neputincioşi şi să căutăm să luminăm* ***românii****, căci de ar fi* ***romani****, nu le va fi de lipsă luminarea. Ce ţi se pare, domnul meu, este românul din Ghiroda neam cu Cicero sau cu Iulius Cesar?"*[64]

Critica latinismului, suscitată şi ca o reacţie la exagerările ardelenilor, era, evident, mult mai puternică în Principate. Kogălniceanu, de pildă, în cursul său din 1843, se ridică împotriva *„romano-maniei, adică mania de a ne numi romani, o patimă care domneşte astăzi mai ales în Transilvania şi la unii din scriitorii din Valahia"*. Promotorii respectivei tendinţe, *„fără a-şi sprijini zisele cu faptele, socot că trag respectul lumii asupră-le-şi, cînd strigă că se trag din romani, că sînt romani şi prin urmare cel întîi popor din lume* [...] *Să ne ferim, domnilor mei, de această manie care trage asupra noastră rîsul străinilor* [...]; *almintrelea am putea merita aceea ce zice d. Eliad, că numai naţiile bancrute vorbesc necontenit de strămoşii lor"*.[65]

Timotei Cipariu, în *Memoriile* sale, dă şi el dovada aceleiaşi lucidităţi necruţătoare, care nu se mai mulţumeşte cu iluzoriile mituri consolatoare ale imaginii de sine: *„Nu e de mirare dară că numele de* ***roman*** *se face de ruşine în părţile noastre* [...] *Literaţii Europei încep a recunoaşte că limba ne e în fundament*

---

[64] Pavel Vasici, „Domnule redactor! (Corespondinţă de literatură)", în **1.2:*Foaie pentru minte***, II, 1839, nr. 9–11. Articolul vizat este cel al lui Meletie Drăghici, „Rugare către literatorii românești", în *ibidem*, nr. 5, pp. 34–38.

[65] Mihail Kogălniceanu, „Cuvînt pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihăileană", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 11–13; **1.9:Bodea 1982**, I, p. 219.

română, ci oarecum se înfioară căutînd la starea noastră şi nu cutează a ne recunoaşte că sîntem romani decît cu gura. «Nu e cu putinţă zic ei, au cel puţin cugetă în sine-şi să fie aceşti oameni romani! Care sînt romani se cunosc de pe fapte: italii, ispanii, franco-galii, dar aceştia unde le sînt faptele demne de acest nume? Neîndoit că aceşti oameni au fost numai şerbii romanilor şi le-au furat numele şi limba». Ce să răspundem la acestea, românii mei? E timpul să cugetăm de acestea, almentrea să ştiţi că, de vom rămînea aşa, nepoţii noştri, de ruşine, se vor face orice, încă şi turci".[66]

Însuşi poetul naţional al momentului, Andrei Mureşanu, care utilizează şi el din plin recuzita latinistă în versurile sale, nu scapă însă ocazia să răstoarne complet sensul valorizant al acesteia, clamînd cu o ironie amară: *„De patrie, o, muză, te văd scriind fierbinte,/De viţa strămoşească, d-al Romei gen mărit:/Mă mir cu neastîmpăr de ce nu-ţi vine-n minte/Că patria se vinde şi viţa a stîrpit!"*[67] Chiar şi în emblematicul său *Răsunet*, el lasă moş-

---

[66] **1.9:Cipariu 1972**, pp. 33–34. Este exact perspectiva vehiculată mai tîrziu de către unul dintre cei mai celebri colportori de imagini asupra „caracterelor naţionale", Hermann von Keyserling, care va afirma că românii nu sînt, de fapt, „ca spirit", „latini" (în pofida limbii), deoarece felul lor de a fi îi plasează într-o cu totul altă alcătuire de civilizaţie, balcanică şi orientală (**2:Keyserling 1993**, pp. 277–282). O critică pertinentă (lipsită de data aceasta de viziunea naţionalist-specifistă de tip secol XIX sau von Keyserling) a modului în care este asumată şi valorizată superlativ, în cultura română, ca şi cînd ar fi un merit prin ea însăşi, „latinitatea" noastră la Claude Karnoouh: printre ţările din Estul Europei dornice să pună în evidenţă caracterul lor occidental — scrie sociologul francez —, *„cazul României rămîne cel mai uimitor, datorită propagandei exagerate făcută în legătură cu latinitatea limbii, ca şi cum consecinţa logică a unei structuri gramaticale comune ar fi similaritatea între popoare cu experienţe culturale, religioase şi politice îndepărtate, dacă nu chiar străine"* (**3:Karnoouh 1994**, p. 51). Se poate remarca în asemenea luări de poziţie şi o anumită iritare a observatorilor occidentali în faţa reiterării obositoare a „latinităţii" noastre. Bine, sînteţi latini, prin limbă şi origine; şi ce-i cu asta? În variantă românească interbelică, această atitudine a generat o tendinţă tot atît de exagerată şi lipsită de relevanţă reală ca şi supralicitarea latinităţii: autoidentificarea românilor cu un „spirit răsăritean" caracteristic (vezi **3:Petrescu 1991**; **3:Antohi 1994**, pp. 216–218, 268–271).

[67] Andrei Mureşanu, „La muza mea" (1847), în **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 36.

tenire imaginarului colectiv românesc acelaşi sens ambiguu pe care îl comportă, în opinia sa, latinitatea asociată condiţiei noastre: *„Acum ori niciodată să dăm dovezi* [sublinierea mea] *la lume/Că-n aste mîini mai curge un sînge de roman"*.[68] Dacă nu vom produce chiar acum, prin fapte, dovezile concrete ale originii noastre ilustre, aceasta ne va fi contestată, şi pe bună dreptate.

Dar în pofida tuturor acestor îngrijorări, îndoieli şi chiar auto-valorizări negative pe marginea motivului în discuţie, se poate afirma, în concluzie, că posibilitatea formulării unor enunţuri critice, raţionale, faţă de această problemă reprezenta un indiciu de normalitate pentru spiritul public al epocii. Chiar dacă latinismul constituia un principiu ideologic hegemonic, de natură să asigure coeziunea şi sistemul legitimant al unei societăţi aflate în căutare de certitudini, prestigioasele abateri de la normă, exemplificate mai sus, arată că pluralismul opiniilor şi opţiunile alternative nu erau complet prohibite nici în această chestiune „primordială" — în fond, atît de inutilă, a originilor.

5. Salvatorii Europei creştine în Evul Mediu

O altă temă pozitivă a imaginii de sine proiectată în trecut priveşte rolul de apărători ai creştinătăţii şi ai civilizaţiei europene exercitat de români în Evul Mediu. Principalele însuşiri care ilustrează această funcţie sînt, firește, aptitudinile militare şi curajul, trăsături importante ale auto-percepţiei româneşti, pe care le-am mai văzut subliniate şi în alte contexte. *„Nemărginit aş fi să vreu toate faptele românilor a le scrie, din care se desvăleşte firea cea bărbată şi vitează a neamului românesc"*, afirmase deja Petru Maior[69], punînd bazele acestui stereotip.

Semnificativ, şi de această dată, pentru nelipsita manieră de configurare concurenţială, în raport cu referinţele străine, a imaginii de sine, este faptul că Maior pleacă în formularea şi argumentarea ideii sale de la o afirmaţie a lui Anonymus, potrivit căreia românii s-ar fi aflat pe vremea lui Tuhutum într-o stare sărmană şi apusă. În faţa unei asemenea aprecieri, Maior trebuia,

[68] Idem, „Un răsunet" (1848), în *ibidem*, p. 38.
[69] **1.4:Maior P. 1812**, p. 112; **1.9:Maior P. 1970**, p. 176.

bineînţeles, să dezmintă, să dovedească faptul că românii nu sînt decăzuţi sau laşi, după cum îi acuză străinii, şi, în acest scop, mobilizează întreaga noastră istorie medievală în sprijinul demonstraţiei sale. Marile personalităţi voievodale, cu rol militar, Basarab I, Ştefan cel Mare, Vlad Dracul, Iancu de Hunedoara, sînt pilonii de sprijin ai acestei mit-istorii spectaculare, care degajă clişeele potrivit cărora vitejia, eroismul şi abnegaţia reprezintă calităţi specifice şi definitorii ale acestui trecut românesc, ignorînd, desigur, constatarea elementară că epoca medievală stă pretutindeni sub semnul războiului şi al aptitudinilor militare.

Evocarea figurilor ilustre ale istoriei naţionale are şi funcţia de a demonstra, străinilor şi nouă înşine, că românii nu reprezintă doar acele mase numeroase, tăcute şi anonime, ci îşi au şi ei marile lor personalităţi, care pot să concentreze calităţi de excepţie ale fiinţei umane, de valoare universală, recunoscute şi admirate ca atare.

De aceea, sînt privilegiate mai ales acele personalităţi a căror acţiune poartă o dimensiune europeană, care se impun în primul rînd străinătăţii prin faptele şi calităţile lor. Aşa este cazul lui Iancu de Hunedoara, care rămîne în această perioadă personalitatea poate cea mai frecvent invocată, cel puţin pînă la instaurarea cultului figurii lui Mihai Viteazul, lansat puternic de manualele lui Florian Aaron în Muntenia[70], dar impus definitiv ceva mai tîrziu, în special prin opera lui Bălcescu. Iancu de Hunedoara este popular şi din cauza originii sale ardelene, dar în primul rînd datorită reputaţiei de campion al creştinătăţii. Apoi, deşi lucrul este mărturisit mai rar, impresionează faptul că el a reuşit să ajungă la o situaţie preeminentă în regatul maghiar, deci tocmai în sînul inamicului tradiţional, ceea ce măgulеşte orgolii rănite şi oferă o satisfacţie deosebită; în acelaşi sens este amintită frecvent originea românească a lui Matei Corvin sau a lui Nicolaus Olahus.

Prin lucrarea pe care o dedică voievodului ardelean[71], Damaschin Bojincă doreşte să evidenţieze tocmai aceste aspecte. El subliniază adeseori că *„vestitul în toată lumea erou Ioan*

---

[70] **1.5:Aaron F. 1835–1838; 1.5:Aaron F. 1839.** Vezi **3:Teodor 1968.**

[71] Damaschin Bojincă, „Descrierea naşterii şi a eroiceştilor fapte a mult vestitului şi de toată Europa minunatului erou Ioan Corvinus de Huniad", în **1.3:*Calendar Buda IV*** **(Neagoe)**, III, 1830, pp. 45–95.

Corvinus de Huniad e născut din genul românesc" şi construieşte portretul unui personaj european şi tolerant, încercînd să fundamenteze prin figura acestuia chiar un simbol al convieţuirii şi respectului reciproc al naţiunilor din Ungaria şi Transilvania, forţînd astfel nota în sensul deschiderii spre aluzii contemporane: *„Cel mai mare şi mai vestit erou a veacului de atunci, Ioan, nu altă decît născut român şi cu sufletul şi cu trupul patriot adevărat, iubitor de direptate şi de adevăr au fost şi iubind cu asămine animă pre toţi fiii patriei, fără toată deosebirea naţionalitatei şi a altor încungiurări, au rădicat patria la cea mai naltă treaptă de mărire şi cu asăminea dragoste curtenit de ai săi ne-nvins ostaş se făcuse în Europa"*.[72]

La fel procedează Bojincă şi în cazul lui Mihai Viteazul, insistînd mai mult asupra rolului de salvator al creştinătăţii şi apărător al civilizaţiei europene al eroului *„ce au fost scutitorul a toatei creştinătăţi de tirănia varvaricească şi carele era minunat de toată Europa"*, pentru ca românimea de astăzi *„să vadă, zic, ce era strămoşii ei în lume"*.[73]

Configurarea şi afirmarea acestui element al imaginii de sine are loc, după cum aminteam, în condiţiile unei dure dispute şi concurenţe. Afirmînd, plin de mîndrie, originea românească a lui Iancu de Hunedoara, Bojincă trebuie să polemizeze şi să lupte cu istoriografia maghiară, care, firește, este şi ea mîndră de calităţile de excepţie ale guvernatorului Ungariei şi încearcă să şi-l adjudece inclusiv în planul originii etnice, atribuindu-i o descendenţă maghiară.[74]

Dar, dincolo de ascendenţa cutărei personalităţi, însuşi rolul şi meritul de apărători ai creştinătăţii este acerb disputat de către cele două mitologii naţionale şi auto-imagini concurente, şi el figurează ca un solid element constitutiv în ambele percepţii de sine, la începutul epocii moderne, ca şi mai tîrziu. Românii îşi dispută cu maghiarii nu numai problemele de actualitate, politice sau sociale, ci pînă şi simbolurile şi imaginile naţionale, isto-

---

[72] *Ibidem*, pp. 47, 87–89; **1.9:Bojincă 1978**, pp. 50, 57.

[73] Idem, „Vestitele fapte şi perirea lui Mihai Viteazul prinţipului Ţării Româneşti", în **1.2:*Biblioteca***, IV, 1830, p. 30; **1.9:Bojincă 1978**, p. 81.

[74] Vezi **1.4:Thewrewk 1825**; Kemény József, în **1.2:*Társalkodó***, 1830, nr. 17, pp. 133–135.

ria şi eroii neamului, trăsăturile „specifice" şi poziţia în Europa care toate trebuiesc apărate sau cîştigate în lupta cu inamicul naţional. În plus, dat fiind faptul că multe dintre aceste elemente ale imaginilor de sine sînt bunuri comune, patrimoniu universal, putînd fi la fel de bine revendicate şi de alţii (de pildă rolul de apărători ai creştinătăţii de către popoarele sud-dunărene, de Rusia, Polonia, Austria, Spania sau oricine altcineva), era firesc ca fiecare să descopere cu multă uşurinţă argumente în sprijinul ideii că respectivele elemente sînt ale lui, consubstanţiale moştenirii şi destinului său istoric. Problema venea însă din faptul că imaginile de sine, mai ales cele confruntate cu dificultăţi şi ultragii, îşi doreau adesea ca respectivele elemente să fie *numai* ale lor, şi din aceste ciocniri ale unor exclusivisme mai mult sau mai puţin marcate se alimentau naţionalisme şi conflicte de mare anvergură, înscrise profund în tiparele sensibilităţilor şi culturilor naţionale.

În asemenea condiţii se desfăşoară şi disputa românilor cu maghiarii cu privire la rolul iluzoriu de apărători ai creştinătăţii occidentale. În polemica deputaţilor români din parlamentul pestan cu baronul Jósika Miklós[75], se argumentează necesitatea unui tratament mai bun al românilor din partea maghiarilor invocîndu-se tocmai această contribuţie mai marcată în exercitarea respectivului rol, recunoscîndu-se implicit şi existenţa unei atari competiţii: *„Lovirea vrăjmaşilor comuni ai patriei le-a susţinut cu pieptul său credincios ca şi ungurul, ba în cele mai mari bătăi aducătoare de mîntuire pentru patrie, lauda parte mare a fost a românilor. Şi ce plată a dobîndit românul pentru credinţa sa, pentru amorul său cetăţenesc? Calumnie (clevetire), batjocură, pusăciune amărîtă, înjosire animală, robie. Ardealul a fost zid de apărare în contra barbariei orientale şi acest părete apărător a fost mai cu seamă lucrul poporului român."*[76]

O contribuţie însemnată în această problemă aduce George Bariţ. Nu întîmplător, el se referă la rolul şi poziţia românilor în

---

[75] Articolul lui Jósika în **1.2:*Hirlap***, 1848, nr. 108; răspunsul celor opt deputaţi români în **1.2:*Nemzet***, 1848, nr. 66, pp. 1–2, reprodus în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 32, pp. 249–251 şi fragmentar în **1.2:*Învăţătorul***, I, 1848, nr. 15, pp. 57–59.

[76] „Un răspuns naţional dat baronului Nic. Jojica", în **1.2:*Foaie pentru minte***, loc. cit.; **1.9:Murgu 1969**, pp. 454–455.

Europa, la recunoaşterea acestor elemente pe plan internaţional, în articolul *Românii şi maghiarismul*[77], ilustrînd încă o dată conflictul pe tema respectivă. Plecînd de la aprecierea că Europa ne cunoaşte *„cu mult mai rău decît pe jidovi, cari îşi au pe Moisi al lor"*, Bariţ va ajunge să insiste mai încolo, probabil în ideea că şi noi avem profeţii noştri, pe faptul că *„în veacurile trecute* [...], *de la o izbîndă ca a românului Ioan Huniadi, ca a lui Ştefan al Moldaviei* [...], *atîrna mîntuinţa creştinilor"*, iar românii reprezentau *„o naţie europeană mărginaşă"*, cu rol de *„zid apărător pentru toată Europa"*.

Problema jurnalistului ardelean nu este însă doar aceea că Europa nu ne recunoaşte acest rol, ci faptul că astăzi maghiarii sînt cei care şi-l arogă (cu referire în subtext mai ales la funcţia de zid protector în faţa pericolului rusesc, pe care aceştia şi-o atribuie). Important este nu numai să ne fie atribuit acest merit nouă, dar şi să nu le fie recunoscut lor. Bariţ aduce mai întîi argumente frumoase în sprijinul acestei ultime părţi a tezei de mai sus. Astăzi, nici o naţie, respectiv putem înţelege nici maghiarii, nu îşi mai poate aroga acest rol, deoarece *„atît cultura înaintătoare, cît şi o politică înţeleaptă, din staturile Europei într-una socotite începe a forma numai o familie mare, a cărei mădulare unul fără altul nu mai pot întreprinde nimic ce să nu corespundă interesului tuturor celorlalte"*.

În schimb, *quod licet Iovi, non licet bovi*, ceea ce li se interzice maghiarilor, nu se mai aplică atunci cînd este vorba de români. Românii, datorită poziţiei lor geografice, a deosebirilor naţionale în raport cu slavii şi a înrudirii cu popoarele neo-latine, pot să revendice un asemenea rol, ca naţiune *„păzitoare* [...] *de cel mai scump canal şi drum de comunicaţie a Europei, de Dunăre"*.

Se conturează în acest fel acea imagine de mare viitor de santinelă a Europei latine la gurile Dunării, care ar avea rolul, după cum argumentează Bariţ, de a atrage atenţia şi simpatia comunităţii europene asupra noastră: *„Naţia românească are foarte mare drept la simpatia şi la ajutorul naţiilor Europei, atît ca rudită cu cele mai multe din ele, cît şi ca aşezată în acel pămînt însuflător*

---

[77] George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 9–11, pp. 65–69, 73–77, 81–86.

de atîta interes". Datorită acestei situaţii, va veni şi vremea cînd *„Europa va întoarce privirea sa băgătoare de seamă şi dreaptă şi asupra istoriei naţiei româneşti* [...], *îi va da tot dreptul a se numi şi ea pe sine zid apărător a creştinătăţii"*.[78]

Aici este miezul argumentaţiei lui Bariţ: să ne putem numi şi noi, nu numai alţii, care o fac în mod neîntemeiat, „apărători ai creştinătăţii", să ni se recunoască acest rol, în ochii Europei, dar şi faţă de noi înşine. Afirmarea, în planul imaginii de sine a românilor ardeleni, a ideii că avem o poziţie în Europa şi o funcţie necesară, bine determinată, în arhitectura continentului, se manifestă în strînsă concurenţă cu maghiarii. Nu ei sînt cei care pot aspira la recunoştinţa şi simpatia Europei, deoarece noi am dus greul luptelor cu turcii, iar marile personalităţi salvatoare au fost ale noastre, noi sîntem cei înrudiţi cu popoarele europene, şi nu ei, care au o origine asiatică, noi sîntem cei care formăm o barieră naturală împotriva pericolului slav de la răsărit.

Evident, maghiarii puteau să susţină la fel de bine că şi istoria lor a avut o certă dimensiune anti-otomană, că sînt mult mai apropiaţi de civilizaţia occidentală prin poziţia geografică, prin comunitatea de religie şi prin adoptarea feudalismului de tip apusean, că sînt acea naţiune mică de la hotarele civilizaţiei europene pierdută în mijlocul oceanului ostil al ameninţării panslavismului. Dar cine mai putea să spună care erau realităţile „adevărate", în faţa acestui dans ameţitor al mitologiilor naţionale înlănţuite, cînd ceea ce conta realmente în realimentarea şi justificarea pasiunilor conflictuale era doar realitatea tremurătoare a imaginilor?

---

[78] *Ibidem*, p. 82.

VI

AUTO-IMAGINEA POZITIVĂ: DATELE DE BAZĂ ALE IDENTITĂȚII NAȚIONALE

1. „Calități" morale și de comportament; profil etno-psihologic

În subcapitolul de față, voi încerca să pun în evidență o anumită porțiune, destul de îngustă, a profilului etno-psihologic pe care ni-l atribuie auto-percepțiile ardelene de la începutul epocii moderne, și anume cea a trăsăturilor, în general pozitive, cu un caracter mai difuz, mai puțin teoretizate și sintetizate într-o temă autonomă, de consistență. Ele reprezintă, întrucîtva, pandantul „defectelor" morale specifice ale nației, analizate într-un capitol anterior. Ca și în cazul „defectelor", „calitățile" care ni se atribuie fără prea multe explicații și discernămînt, de genul ospitalității, blîndeții, cuviinței, seriozității, inteligenței reprezintă de fapt atribute generale ale ființei umane, care pot fi întîlnite, fără îndoială în proporții foarte asemănătoare, printre membrii oricărei comunități omenești, din orice timp și din orice zonă. Canonizarea lor în imaginea de sine, la fel ca și cea a superficialității, inconsecvenței sau dezbinării, drept trăsături specifice ale românilor, care definesc felul nostru inconfundabil de existență, nu este decît expresia unei rudimentare operațiuni de stereotipizare, de descriere a realității prin clișee și categorii, proprie structurilor cognitive și modalităților de percepție celor mai elementare.

Segmentul de profil etno-psihologic care va fi schițat aici nu include acele reprezentări ale imaginii de sine, mult mai consistente și mai frecvent întîlnite, care alcătuiesc teme autonome, distincte, bine sistematizate și teoretizate în scrierile epocii. Așa este cazul, dintre calități, al vitejiei și atașamentului față de valorile naționale, sau, dintre defecte, al dezbinării și lipsei de solidaritate, ori mai ales al atributelor construite pe o schemă duală, antagonică: hărnicie–indolență, toleranță–xenofobie, caracter pașnic–temperament violent, loialism, supunere și moderație

politică–spirit răzvrătit şi predispus la tulburări. Desigur, unele din trăsăturile abordate în acest subcapitol se leagă strîns de asemenea teme mai elaborate, de care nu pot fi desprinse decît din raţiuni de organizare a expunerii; mai ales bunătatea, blîndeţea, modestia, răbdarea, resemnarea, gravitatea sau chiar ospitalitatea se asociază clişeelor parţiale care construiesc imaginea unui popor tolerant, paşnic, supus şi fidel autorităţilor.

Mai trebuie spus că aceste „calităţi" genetice, cu caracter difuz, sînt atribuite în primul rînd ţăranului român, în spiritul concepţiei potrivit căreia acesta este depozitarul privilegiat al specificităţii noastre.[1] Se construieşte astfel, pe coordonatele gîndirii romantice şi herderiene, imaginea unui univers rural idealizat, care închide în el esenţa românismului, în contradicţie cu criticismul social al iluminismului, pentru care mizeria, sărăcia şi lipsa de cultură a satului nu pot să fundamenteze decît un cod moral şi comportamental total inadecvat, şi nicidecum profilul psihologic al naţiunii.

Invocarea calităţilor în discuţie se face de regulă în contextul apreciativ al unei imagini de sine general-pozitive. Spre deosebire de incriminările auto-denigratoare din „jumătatea" negativă a imaginii de sine, şi adeseori în polemică deschisă sau implicită cu acestea, judecăţile auto-laudative ale intelectualilor ardeleni construiesc o reprezentare care este *pe ansamblu*, şi în esenţa sa, elogioasă. De aceea, calităţile sînt de multe ori subsumate, fără a mai fi numite concret, unei formule generale care subliniază caracterul pozitiv, „deosebit", al felului nostru de a fi.

Budai-Deleanu arată că naţiunea română a reuşit să depăşească încercările unei soarte potrivnice *„numai datorită însuşirilor sale deosebite"*[2], Avram Iancu vorbeşte de un popor *„din secoli virtuos"*[3], Papiu Ilarian arată că pe faţa acestuia se pot citi nu doar *„toate durerile trecutului"*, ci şi *„toate virtuţile cu care să mîntuiască prezentul şi viitorul"*[4], că sîntem *„dotaţi cu facul-*

---

[1] Pentru cauzele acestei identificări a românităţii cu ţărănimea vezi (în afară de **3:Heitmann 1995**, pp. 33–39) **3:Pippidi 1993**, p. 25.

[2] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, I, p. 312.

[3] Avram Iancu către locotenent-colonelul Simonffy József, scrisoare din iun. 1849, publicată în **1.6:Maior L. 1972**, pp. 86–89.

[4] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 229–230.

tăți splendide, cu virtuți sublime"[5], episcopul Şaguna recomandă împăratului *„simțul cel sănătos al țăranilor de viță română din Transilvania"*[6]. Cipariu dă şi o explicație a acestui fel de a fi absolut pozitiv, prin aceea că românii, în virtutea descendenței lor, au posibilitatea să imite *„exemplele celor mai strălucite virtuți domestice şi publice, politice şi militare"*.[7]

În primul rînd, se observă în aceste enunțuri că notele specifice ale românilor îşi pierd conotația neutră şi eterogenă, transformîndu-se numai în calități; ele nu mai sînt simple „caracteristici" şi „năravuri", ci devin „însuşiri deosebite" sau, mai ales, „virtuți". În al doilea rînd, se remarcă strînsa lor asociere cu trecutul, vechimea apreciabilă, de natură să sugereze că ele au existat dintotdeauna, deci manifestarea lor, absolut firească şi în ziua de azi, decurge în mod obligatoriu din această tradiție, care prelungeşte esența imuabilă a specificului pozitiv în prezent.

Descrierile generale care îşi propun să particularizeze profilul psihologic al românilor, să treacă în revistă şi să spună concret care sînt trăsăturile „caracterului național" de natură să contureze acest portret pozitiv, nu sînt prea numeroase în epocă, în comparație cu analizele de tip iluminist, centrate pe critica realităților sociale şi pe impactul pe care îl au acestea în sfera psihomorală şi comportamentală.

La 1805, în *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina*, Budai-Deleanu face un asemenea portret psihologic al românilor, cantonat aproape exclusiv în zona însuşirilor pozitive, chiar dacă nu lipsesc unele nuanțări. Reprezentarea sa uzează mult de o procedură frecvent întîlnită în cadrul imaginii de sine, anume de „instrumentalizarea calităților", care sînt atribuite şi invocate pentru a legitima diverse opțiuni politice, ideologice sau culturale. „Specificul" național astfel confecționat poate constitui un argument în favoarea unei anumite idei politice sau acțiuni practice de intervenție în realitate, cum ar fi aplicarea de funcționari români în administrație sau respingerea, în spirit iluminist, a autoritarismului şi arbitrariului în stilul de guvernare.

„Moldovenii, scrie magistratul din Lemberg, *sînt mai şireți şi mai isteți decît rusniacii. Caracterul lor principal şi, în genere,*

---

[5] *Ibidem*, pp. 236–238.

[6] **1.7:*Cuvîntare februarie 1849***, în **1.9:Păcățian 1904**, p. 517.

[7] Timotei Cipariu, „Uniunea", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 67, p. 381.

al tuturor românilor, este o iubire puternică pentru neatîrnare şi libertate, o foarte mare adeziune la ţară, locul în care şed, familie, obiceiuri, din care cauză rar emigrează. Nu suferă tonul de stăpîn al funcţionarului, mai ales nu al celui din sînul lor; unul ca acesta trebuie să dovedească multă popularitate. Din contra, în mod fin şi cu vorbă bună faci cu ei orice. În genere, cu o înţeleaptă conducere ei sînt mai curînd aduşi la scop decît cu strictaţea. Legilor primite de ei şi recunoscute de bune le rămîn credincioşi; şi dacă românul este pedepsit pentru transgresiunile sale oricît de aspru, el se linişteşte zicînd: «Legea m-a bătut». Din contra, de-i rămîne şi cea mai mică pedeapsă arbitrară, pe care a trebuit să o sufere de la domnul său ori de la un funcţionar public, el îşi cugetă totdeauna un «ţine minte» şi se sileşte ca la proxima ocazie să se răzbune, căci relativ la prefăcătorie şi la răzbunare nu stau cu mult înapoia italienilor." Ospitalitatea, de asemenea, este una din trăsăturile lor lăudabile.[8]

Sînt prezente aici cîteva din stereotipiile obişnuite ale imaginii de sine: românul este inteligent (mai inteligent decît alţii), ataşamentul faţă de tradiţii şi „neatîrnare" este, de asemenea, o caracteristică distinctivă, mai ales că el se leagă de una din problemele de bază ale auto-percepţiei, anume de relaţia sa cu autorităţile, de felul său de a fi în această privinţă, violent şi nesupus, după unii, paşnic şi ascultător, după alţii; după cum se vede, Budai-Deleanu încearcă să se plaseze pe o poziţie de mijloc în această chestiune.

O altă descriere semnificativă a „specificului" psihologic al românului [= al ţăranului român] este cea care aparţine francezului Hyppolite Desprez, dar pe care Papiu Ilarian şi-o însuşeşte şi o traduce în *Istoria* sa, în conformitate cu percepţia de sine a generaţiei romantice. Desprez fixează aici imaginea de mare rezonanţă a poporului căruia soarta adversă nu a reuşit să-i altereze calităţile originare; predispoziţia sa ironică, amestecată cu o melancolie gravă, cu o seriozitate, autenticitate şi simplitate maiestuoasă reprezintă tocmai factorii psihologici originali care i-au permis să supravieţuiască. Este vorba de o reprezentare mentală de mare viitor, care va ambiţiona mereu să explice „miracolul dăinuirii românilor", sub povara unor calamităţi de genul migraţiei popoarelor, stăpînirii fanariote sau regimului Ceauşescu,

[8] **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, pp. 37-39.

prin elemente psihologice „abisale" cum ar fi „umorul", boicotul Istoriei[9], retragerea într-o interioritate gravă. Desigur, imaginea poate fi ambiguă şi riscantă, datorită posibilităţilor sale de asociere foarte lesnicioasă cu teme cum ar fi resemnarea, fatalismul, inactivitatea sau laşitatea.

În pofida acestei ambiguităţi implicite, la Desprez şi Papiu percepţia respectivă este fixată pe coordonate net pozitive, atributele care o ilustrează fiind numai calităţi mult preţuite, pe care publicistul francez ţine de altfel, în subtext, să le servească drept model conaţionalilor săi de pe malurile Senei: *„Asuprirea, în loc de a-l cufunda în disperare — scrie preafrumos frîncul Desprez —, i-a agerit însufleţirea ironică, prin care-şi ştie răzbuna de toate suferinţele. Imaginaţiunii sale ce*[le]*i vii şi deştepte, despărţindu-se de relele prezentului, îi place a se străpune în timpurile trecute, unde se aşază după plăcere în regiunile lucrurilor minunate. Ţăranul român arată dară în sine alianţa preţioasă a entuziasmului şi a ironiei şi el n-a pierdut nimica din această gravitate amabilă şi simplă, care a fost partea popoarelor antice şi care astăzi numai la barbari se mai află".*[10] Compensarea suferinţei prin ironie (şi nu prin răzbunare violentă, cum afirmase Budai-Deleanu), spiritul imaginativ şi „liric", autenticitatea necoruptă de civilizaţia modernă şi moştenirea acestor trăsături dintr-o antichitate idealizată sînt cîteva elemente de referinţă ale imaginii de sine naţionale, în varianta valorizării sale pozitive.

Dat fiind însă că descrierile ample ale specificului nostru etno-psihologic sînt în general rare, să urmărim în continuare cîteva „calităţi" mai importante ale acestuia, aşa cum sînt ele fixate mai ales la nivelul unor clişee sumare, difuze în imaginarul social, dar regăsibile permanent în discursul politic şi cultural al epocii.

Bunătatea românilor este o idee care apare destul de frecvent, rezumată expresiv în conceptul de „omenie", care va face o carieră îndelungată în imaginarul social şi în speculaţia filozofică pe marginea trăsăturilor noastre morale. Această bunătate se mani-

---

[9] Idee prezentă la Mircea Eliade, Lucian Blaga, Emil Cioran; cf. **3:Pippidi 1993**, p. 29; **3:Antohi 1994**, pp. 212–214, 272.

[10] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. C–CII; sursa lui Papiu este **1.5:Desprez 1850**.

festă însă de multe ori într-un mod destul de paradoxal, fiind aplicată celor care nu merită să beneficieze de ea. La limită, se poate chiar sugera că ar fi mai nimerit să renunţăm la o asemenea atitudine, care nu ne-a adus numai bine.

Damaschin Bojincă, de pildă, scrie că *„românii atîta omenie simţesc şi nutresc în pepturile sale"*, încît nici nu răspund calomniilor străine[11], ceea ce nu este tocmai potrivit. *„Neamul meu"*, spune el, *nimărui nici o nedreptate nu face"*[12], în timp ce este atît de nedreptăţit de cei pe care îi tratează cu bunăvoinţă. Bunătatea şi blîndeţea românilor, răsplătite de către străini cu cel mai aspru şi nedrept tratament, stîrnesc compasiunea lui Papiu Ilarian: *„Pentru Dumnezeu, fie-vă milă de aceşti oameni buni, ascultători, blînzi şi foarte săraci!"*[13] Caracterul blajin atribuit în aceste citate românilor se conjugă cu spiritul lor paşnic (*„blestemul cuceririi"*, scrie Papiu, *„nu zace în caracterul românului"*[14]), cu o fire răbdătoare, influenţabilă şi ascultătoare, pe care *Supplex*-ul din 1804, pe firul unor percepţii populare, găseşte potrivit să o asemene cu aceea a boului: străinii îşi permit să spună atîtea la adresa noastră — se afirmă aici —, *„fiindcă românii sînt boii lui Dumnezeu, cine încătro îi strigă, bucuros se duc"*.[15]

Bunătatea românilor se poate manifesta prin caracterul lor iertător (în mai 1848, afirmă un articol din *Wiener Zeitung* inspirat de punctul nostru de vedere, românii *„au voit să arate lumii că ei sînt măreţi nu numai în a răbda, ci şi în a ierta"*[16]) sau prin

---

[11] **1.4:Bojincă 1828**, pp. 14–15; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 660.

[12] *Ibidem*.

[13] Al. Papiu Ilarian, „Adresele din M. Oşorhei", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 13, pp. 99–101; reprodus în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 66, pp. 375–376 şi parţial în **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 105–106.

[14] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CX sq. Peste vreo nouăzeci de ani, Cioran va deplînge amar ceea ce credea a fi, dintr-o perspectivă *à la* Nietzsche, lipsa la români a acelui spirit de cucerire capabil să mobilizeze energiile naţionale în serviciul unui ideal superior rutinei şi materialismului cotidian; mareşalul Antonescu, în schimb, va încerca să compenseze această deficienţă, dincolo de malurile Nistrului.

[15] **1.7:*Supplex 1804***, în **3:Prodan 1970**, pp. 82–89; **3:Prodan 1989**, pp. 305–306.

[16] „Uniunea Transilvaniei cu Ungaria proclamată samavolnic", în **1.2:*Zeitung***, din 10 iunie 1848, articol tradus şi reeditat în **1.9:Bodea 1982**, I, p. 570.

firea recunoscătoare: ne simţim obligaţi faţă de Casa de Habsburg, scrie în iunie 1849 Avram Iancu, deoarece *„spre mulţumire sîntem îndreptaţi prin firea noastră"*.[17] Este semnificativ faptul că asemenea sublinieri cu caracter justificativ ale bunătăţii noastre se fac în timpul revoluţiei, cînd violenţa generalizată ar fi putut îndreptăţi alte percepţii asupra comportamentului românesc sau al celorlalte etnii ardelene.[18]

„Instrumentalizarea calităţilor" este bine ilustrată şi de către Damaschin Bojincă, atunci cînd invocă dărnicia şi milostenia românilor ca elemente de bază ale „omeniei", pentru a combate alegaţiile de cu totul altă natură ale lui Sava Tököly. Autorul sîrb afirmase că limba română se răspîndeşte, mai ales la sate, deoarece declasaţii şi „ticăloşii" altor popoare se aciuează pe lîngă români, ei înşişi într-o stare similară de decădere. Bojincă explică fenomenul făcînd apel la mărinimia românilor, motivată psihologic şi religios: *„nu pentru aceea umblă mişeii de alte naţii a cerşi pe la români pentru că ar fi românii neavuţi, ci pentru că poporul românesc, din îndurarea către mişei, din vrerea şi aplicarea inimii de a ajuta pe de-aproapele său, mai pe urmă din demîndarea S. relighii, mai mare alimojnă sau împărţire dau ticăloşilor mişei"*.[19]

Bunătatea românilor se poate manifesta şi în raport cu proprii conaţionali, în varianta solidarităţii etnice colective, surprinsă îndeosebi în momentele de criză, care reclamă o asemenea ajutorare reciprocă şi concentrare a eforturilor comune. Marele incendiu izbucnit în 1847 la Bucureşti inspiră aprecieri superlative cu privire la elanul filantropic al românilor, enunţate chiar de către unii dintre cei mai critici comentatori ai specificului naţiei, care-şi dezmint acum afirmaţiile anterioare. *Organul luminării* al lui Cipariu scrie că *„ajutorinţele pentru damnificaţi în Ţara*

---

[17] Avram Iancu către Ioan Gozman, scrisoare din iunie 1849, publicată în **1.6:Maior L. 1972**, pp. 92–93.

[18] Pentru imaginea violenţei româneşti la 1848 în surse maghiare vezi **3:Mitu M. 1989-1993**, pp. 565–567, pentru presă; **3:Mitu M. 1994**, pp. 118–120, pentru proza lui Jókai Mór. În faţa unor reprezentări străine extrem de dure cu privire la comportamentul românilor în revoluţie, era evidentă, pentru aceştia, nevoia de a dezminţi aprecierile respective, prin promovarea unor imagini contrare.

[19] **1.4:Bojincă 1828**, pp. 86-87; **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 664–665.

Românească sînt într-adevăr de o generozitate și însuflețire căreia nu i se află pereche în analele omenirii" și crede că acum românii au dovedit *„că în inima lor reșede o nobilitate omogenă cu a oricăruia popor din Europa"*.[20] Ioan Maiorescu, la rîndul său, comentează într-o relatare trimisă lui Bariț în vederea publicării: *„În mijlocul durerilor ce încă tot simțim, gustăm și dulcea mulțumire de a vedea cum caracterul națiunii române se desfășură în toată gloria sa"*[21]; plasată în contextul aprecierilor sale obișnuite cu privire la realitățile bucureștene, formularea înaripată a cărturarului ardelean ar putea fi considerată o ironie, dar, de fapt, el vorbește foarte serios.

Pe coordonatele imaginii de sine, dezastrul reprezintă, prin excelență, un moment cînd fondul genuin bun al românului iese la iveală, chiar dacă a putut fi obturat pînă atunci de anumite circumstanțe nefavorabile.[22]

Strîns legată de bunătate, „ospitalitatea" românească este o altă calitate pe care auto-percepția noastră (ca și a altor popoare, de altfel) și-o atribuie cu obstinație ca pe un element constitutiv esențial. Și la intelectualii ardeleni de la începutul epocii moderne ea apare ca un factor indiscutabil, de la sine înțeles. În mod firesc, ospitalitatea se manifestă de regulă față de străin, putînd fi interpretată și ca un element de deschidere, de prețuire față de acesta, și, ceea ce este mai aparte, se subliniază adeseori că înșiși străinii sînt cei care recunosc prezența acestei calități la români, lucru oarecum neobișnuit, deoarece străinii, se știe (potrivit imaginii de sine), ne sînt de regulă defavorabili sau sînt prost informați în descrierile lor.

Budai-Deleanu scrie că *„ospitalitatea nu le-au negat-o românilor nici cei mai mari dușmani ai lor. Chiar căpitanul Sulzer, care-i prezintă de altfel în cea mai urîtă lumină, spune multe*

---

[20] „București", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 16, p. 74.

[21] Ioan Maiorescu către George Bariț, scrisoare din mart. 1847, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, I, p. 305.

[22] O bună analogie a acestor atitudini întîlnim în poemul scris de Adrian Păunescu pe marginea cutremurului care a devastat Bucureștii 130 de ani mai tîrziu, în 4 martie 1977. Indivizii dubioși și prost-crescuți de mai înainte devin sub impactul calamității eroi animați de cele mai bune sentimente (vezi **2:Păunescu 1977**). Ca și în momentele de grație din decembrie 1989, națiunea, în întregul ei, și-a redescoperit virtuțile „adevărate".

laude despre ea și anume din propria experiență".[23] Aceeași idee poate fi întîlnită la Eftimie Murgu: *„ospitalitatea și dărnicia națiunii române sînt recunoscute nu numai de către compatrioți, ci și de către străinii nepărtinitori"*.[24] Toma Costin îi reproșează lui Martin Schwartner tocmai faptul că tace asupra ospitalității românilor[25], iar Nicolae Horga Popovici scrie și el că românii sînt *„primitori de gosti* [= oaspeți]", poporul nostru fiind *„prietenos atîta, cît încă între puține neamuri se află așa prieteșug"*.[26]

Fără îndoială, remarcarea ospitalității românilor de către străini este de multe ori o realitate, care poate fi probată cu textele lor, chiar dacă românii ardeleni manifestă tendința vizibilă de a aprecia mărturiile străinilor doar atunci cînd ne vorbesc de bine și de a le respinge vehement atunci cînd ele ne sînt defavorabile. Dar, în pofida acestor „dovezi" îndelung invocate, tema ospitalității românești, mai mult decît alte „calități" care ne sînt atribuite (și ele, simple caracteristici general-umane), permite înțelegerea mecanismelor prin care un atribut moral sau de civilizație, lipsit de orice condiționare etnico-rasială, poate fi transformat într-un element de specificitate a românilor.

Trebuie precizat, mai întîi, că și ospitalitatea, în viziunea noastră sau a străinilor, poate primi o conotație valorică ambiguă. Ea poate fi raportată, foarte ușor, la imaginea „sălbaticilor" care aduc daruri călătorului european civilizat, asociindu-se, așadar, cu înapoierea și tipul de conduită al unor populații primitive, care, dincolo de faptul că sînt sau nu inferioare, în ceea ce privește originalitatea lor culturală, reprezintă totuși un model diferit de cel al civilizației moderne în care vrem să ne integrăm.

Pe de altă parte, antropologia culturală a demonstrat de mult că *darul*, practică și instituție socială esențială pentru populațiile arhaice, nu este deloc atît de dezinteresat pe cît au putut crede observatorii străini neavizați și fascinați de ospitalitatea „bunilor sălbatici", care întotdeauna cînd fac un cadou, așteaptă de fapt o

---

[23] „Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina" (1805), în **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, pp. 37–39.

[24] **1.9:Murgu 1969**, p. 298.

[25] **1.4:Costin 1812a**, p. 46; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 861.

[26] **1.4:Horga Popovici 1807**; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 735–736.

compensaţie în schimbul lui. În realitate, darul înlocuieşte relaţiile de schimb practicate în societăţile mai „evoluate" (şi stă de fapt la originea acestor relaţii), oferirea dezinteresată de cadouri nefiind decît o aparenţă, deoarece ea presupune întotdeauna o reciprocitate, cu rol de redistribuire socială a mijloacelor de subzistenţă.[27] Din acest punct de vedere, valorizarea deosebită a ospitalităţii şi dărniciei, dincolo de sfera culturii populare, pînă la nivelul imaginarului social de tip modern, poate fi considerată drept rezultatul unei supravieţuiri contemporane a mentalităţilor arhaice asociate instituţiei *potlatch*-ului.

Preţuirea surprinzătoare pe care o acordă respectivelor elemente intelectualii ardeleni sau călătorii străini, animaţi de concepţii moderne, total diferite de sensibilităţile tradiţionale, se explică însă şi printr-o eroare fundamentală de perspectivă, săvîrşită pe coordonatele concepţiei herderiene care consacră cultul valorilor populare.

În accepţiunea comună şi la o privire superficială, mentalitatea ţărănească pare deschisă şi ospitalieră, mai ales în privinţa unor forme exterioare manifestate faţă de străini, ca indivizi izolaţi. În realitate însă, comunitatea tradiţională manifestă o rezervă apreciabilă faţă de străin, perceput mereu ca o ameninţare potenţială, rezervă alimentată şi de experienţa istorică. Lipsa de informaţie cu privire la persoanele sau colectivităţile străine cu care se intră în contact generează în mod spontan neîncredere, prin teama faţă de necunoscutul pe care acestea îl reprezintă. În schimb, comunităţii ţărăneşti îi este proprie o solidaritate remarcabilă manifestată între membrii săi, ca un reflex colectiv de apărare.

Romanticii care teoretizează virtuţile ruralităţii româneşti, fie că sînt străini sau români formaţi în ambianţa culturii moderne, privesc din afară comunitatea tradiţională, animaţi de cu totul alte sensibilităţi şi valori. Pentru mentalitatea lor modernă, individualistă prin excelenţă, valorile colectiviste şi solidarităţile inter-umane puternice pe care le observă în lumea rurală apar, în mod eronat, ca „ospitalitate", ca expresia unei deschideri faţă de

[27] Vezi **3:Mauss 1993**; **3:Bass 1993**. Desigur, funcţia sa economică era dublată de o semnificaţie magică, darul stabilind pacea şi încrederea între autorii gestului respectiv.

umanitate, în general, față de oricine cînd de fapt ele sînt concentrate aproape exclusiv asupra comunității, amenințată mereu de agresiunea celuilalt, într-o lume ostilă.

La fel ca ospitalitatea, alte clișee corelative „bunătății" românilor se adaugă imaginii unui profil etno-psihologic pozitiv: modestia, buna-cuviință, seriozitatea, „măsura", lipsa de afectare.

Modestia noastră, temă alunecoasă în raport cu vehicularea unei imagini de sine laudative, nu prezintă probleme pentru Vasile Maniu (*„românii sînt buni și modești"*[28]) sau, într-un loc, pentru Codru Drăguşanu, care se raportează la bine cunoscutul stereotip al fanfaronadei maghiarilor, caz tipic de punere în evidență a percepției de sine prin contrastul dintre aceasta și imaginea negativă a celuilalt: *„iară maghiarii pustei, măcar că și desculți poartă pinteni, sînt așa de zăngăloși, încît ți-e greață a te uita la dînșii, ceea ce la români, fie cît de mizeri, nu se vede"*.[29]

Într-un mod inconsecvent, dar caracteristic pentru spiritul liber al lui Drăguşanu, care nu se lasă prins în plasa unui singur stereotip, imediat după aceea peregrinul va incrimina lăudăroșenia românilor, tot în oglinda comparației cu maghiarii, dar de data aceasta prin evidențierea similarității unor realități și autopercepții înrudite: *„Seamănă Ungaria și într-aceea cu România, că, deși e adevărat țară avută în toate, locuitorii, cum zice provorba: «Tot țiganul își laudă ciocanul», le înalță meritele peste măsură. Zic românii că cine gustă apa Dîmboviței nu se mai duce; zic și ungurii că afară de Ungaria nu e trai și dacă e, nu e așa bun."*[30] Codru Drăguşanu încearcă și o explicație sociologică a acestei trăsături, care să o scoată din cadrele determinismului etno-psihologic specifist: *„Aceasta vine de acolo că în aceste țări alerga lăturile tuturor națiunilor din lume, fiind ele deșerte, apoi aceleași lături devin spuma poporațiunii în ele și le sug grăsimea, căci nu în deșert se zice: «Bună țară, rea tocmeală»."*[31]

Perspectiva imagologică relativistă a lui Drăguşanu se verifică prin detașarea cu care analizează spiritul auto-laudativ, ten-

---

[28] [Vasile Maniu], „Ungaria și România", în **1.2:*Popolul***, I, 1848, nr. 19, pp. 75–76; **1.9:*Anul 1848***, III, pp. 484–487; **1.9:Bodea 1982**, II, p. 899.

[29] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 69.

[30] *Ibidem*, p. 70.

[31] *Ibidem*.

dinţa de exagerare a meritelor proprii manifestată de naţiunile „mici", confruntate cu dificultăţi şi crize ale modernizării şi dezvoltării. Deriziunea auto-percepţiilor respective devine şi mai evidentă prin raportarea la o realitate în care aceste probleme au fost depăşite, aşa cum este cazul nordului civilizat al Italiei: *„Aha! frate, pe cînd ilariopoletanii cîntă „Dîmboviţa, apă dulce" şi maghiarii „Extra Hungariam", italienii pot să tacă. Cei dintîi au lipsă a-şi lăuda ţările de bune, căci în tot minutul te convingi de contrariul, pe cînd aici vorbeşte Italia singură."*[32]

Oricum, tema modestiei rămînea o piatră de încercare a imaginii profilului etno-psihologic al naţiunii, dat fiind că simpla ei invocare se putea transforma într-un argument de natură să o dezmintă.

Buna-cuviinţă, conjugată cu seriozitatea, cu spiritul de măsură sînt de asemenea elemente considerate definitorii pentru români, pentru ţărani în primul rînd, în acord cu caracterele generale de natură să contureze reprezentarea tipic romantică a unui popor blînd, paşnic şi bun. Simţul măsurii, capacitatea de a discerne ceea ce este rău de ceea ce este bine, evitarea exagerărilor constituie calităţi pe care ni le-ar fi forjat greutăţile prin care am trecut de-a lungul istoriei, alte popoare, mai răsfăţate de soartă (în speţă cele apusene), fiind mult mai puţin dăruite cu aceste virtuţi în comparaţie cu românii. Din acest punct de vedere, respectivele însuşiri reprezintă un element de specific, dar şi de superioritate a românilor, şi, în acelaşi timp, unul dintre clişeele cele mai rezistente ale auto-definirii noastre spirituale şi moral-filozofice.

La fel ca majoritatea trăsăturilor profilului etno-psihologic, motivele cuviinţei şi caracterului măsurat al românului apar la intelectualii ardeleni de la începutul epocii moderne mai ales sub forma unor clişee sumare, locuri comune a căror valabilitate este incontestabilă, fără a mai necesita explicaţii suplimentare şi aproape deloc în formule mai elaborate, teoretice şi speculative, aşa cum le vom întîlni mai tîrziu în cultura română.

„Observarea" unor realităţi, în special etnografice, este de multe ori factorul care oferă prilej de expresie stereotipului. Moise Nicoară, de pildă, remarcă în cazul românilor de pe Tîrnave *„vor-*

[32] *Ibidem*, p. 72.

ba lor, județul molcomit, cu așezământul purtării împreunate".[33] Codru Drăguşanu atribuie aceeaşi calitate a măsurii ritualului nostru bisericesc, care, în opinia sa, nu se face vinovat nici de fastul catolic, nici de simplitatea protestantă şi astfel „*ține mediul între extremități și nu pătimește de afectațiune*".[34]

Buna-cuviinţă a românilor este înregistrată de Stoica de Haţeg sub forma unei pretinse reţineri tradiţionale faţă de injurii şi trivialităţi: „*Românii din vechime puține sudălmi au avut, de mumă, de morți, alta nu. Iară cu soldații, cătanele ungurești amestecați: legea, sufletu, crucea, lumina s-au auzit.*"[35] Ca în multe alte rînduri, ingenuitatea reuşeşte să-l scape pe protopopul cronicar din capcana etnocentrismului. Imprecaţiile „din vechime" ale românilor, respectiv înjurătura „de mumă" sau „de morţi" sînt privite cu îngăduinţă, în schimb sînt considerate cu adevărat nocive numai cele care fac trimitere la noţiuni religioase, adică invectivele pe care le-am fi preluat în urma atingerii contaminante cu străinii necuviincioşi. Desigur, o asemenea interpretare este de natură să relativizeze, involuntar, lipsa noastră de atracţie faţă de limbajul licenţios.[36]

Ion Codru Drăguşanu (alături de multe alte condeie ale epocii) consemnează, dimpotrivă, atitudini care mărturisesc frecvenţa năravului respectiv.[37] În Transilvania, scrie el, datorită tradiţiei judiciare care sancţionează omuciderea prin amenzi diferenţiate în funcţie de condiţia socială a victimei, „*se aude prostul zicînd la*

---

[33] Moise Nicoară către Petru Maior, scrisoare din 5-8 dec. 1810, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 151.

[34] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 114.

[35] „Poveşti moşăşti" (1830), în **1.9:Stoica de Haţeg 1984**, p. 161.

[36] Peste un secol, Mihai Ralea va scrie în termeni total diferiţi despre formele limbajului trivial la români, apreciind că înjurăturile cu trimitere la realităţi religioase reprezintă un element caracteristic nouă, de natură să susţină ideea religiozităţii de suprafaţă a românilor: „*Românul nostru, însă, cum se zice, n-are nimic sfînt; ceea ce se poate traduce că nu respectă nici o valoare spirituală în faţa instinctelor logice. Luaţi seama, de pildă, la înjurăturile noastre naţionale. E greu de găsit un popor care să profaneze, parcă cu voluptate, ceea ce trebuie considerat ca sacru, cum o fac unele din păturile noastre sociale, atunci cînd proferează o înjurătură*" („Ateismul naţional", în **2:Ralea 1977**, p. 598; **3:Ornea 1995**, p. 104).

[37] Ar fi de văzut studiul meu, în manuscris: „Licenţiozitate şi trivial la românii ardeleni la începutul epocii moderne".

toată întîmplarea [...]: *«Te omor f...-te şi te plătesc cu bani!»*"[38] Cipariu şi Bărnuţiu vor face şi ei o pasiune, trădată de însemnări lăsate în manuscris, pentru culegerea unor producţii populare pornografice[39], pe care pudoarea folcloriştilor romantici, dar şi clişeele relative la decenţa ţăranului român le trec îndeobşte sub tăcere.

Spre deosebire de asemenea consemnări, de natură să slăbească încrederea în coerenţa temelor respective, Papiu Ilarian canonizează măsura, cuviinţa, seriozitatea şi gravitatea românilor, celebrate de către istoricul paşoptist în ceasul Revoluţiei. Deşi nu o spune, în general, explicit, el subliniază aceste calităţi într-un sens profund polemic, urmărind să dezmintă acele elemente ale imaginii de sine sau ale percepţiei celuilalt care ne caracterizează drept violenţi, agitaţi, turbulenţi, răzvrătitori, lipsiţi, în consecinţă, de simţul măsurii, de maturitatea şi seriozitatea care să ne îndreptăţească accesul la exerciţiul paşnic şi echilibrat al unor drepturi politice. Papiu contribuie astfel în mod deliberat, programatic, la confecţionarea respectivelor clişee, elaborate cu ajutorul a două operaţiuni de bază: consemnarea „observaţiei" directe a comportamentului românesc la Blaj (de fapt lectura selectivă a acestuia prin grila unei scheme idealizate şi mitizate) şi negarea, în subtext, a valabilităţii stereotipiilor contrare deja existente. Forţa propulsivă de natură emoţională a Revoluţiei, calitatea ei de mit fondator al identităţii naţionale le garantează temelor în discuţie expresivitatea şi succesul.

La Blaj, în mai, scrie Papiu Ilarian, preluînd aceste aprecieri după *Gazeta Transilvaniei*, *„poporul adunat în cele trei zile se purtă cu o linişte, cuviinţă şi ascultare care face onoare pe secle înainte naţiunii române"*.[40] Ca de obicei, existenţa acestor însuşiri se poate explica în mod convingător prin invocarea exemplului similar, dar şi a moştenirii pe cale genetică a virtuţilor strămoşilor latini: pe feţele ţăranilor veniţi la adunare, se vedea

---

[38] **1.9:Codru Drăguşanu 1956**, p. 106.

[39] **1.8:Pauleti 1980**, pp. 418–419. Reproduc, ca o mostră, o „strigătură populară" culeasă de Simion Bărnuţiu şi transcrisă de Timotei Cipariu, publicată în *loc. cit.*: *„ Dă-mă, maică, preste vale,/După cel cu p... mare./ Ba, io, dragă, nu te-oi da,/Că mă tem că te-o strica./ Dă-mă, maică, -ntr-un noroc,/că ş-o face p... loc."*

[40] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. 256.

„o seriozitate adevărat romană, ca într-o adunare unde ţinea consiliu poporul despre salvarea republicii".[41]

Trăsăturile în cauză probează superioritatea noastră morală, evidentă, faţă de străini; în timp ce *„poporul cel civilizat"* din Berlin, Viena, Pesta sau Cluj şi-a manifestat opoziţia faţă de reacţiune prin agitaţii ostile, prin *„alungarea miniştrilor* [...], *prin mieunături ca pisicile, prin urlete şi spargeri de ferestre"*[42], în schimb, cei *„cincizeci mii de români neînvăţaţi le considerară toate acestea de copilării nedemne de un popor matur şi de o cauză serioasă"*, abţinîndu-se de la orice manifestare violentă.[43] Concluzia: seriozitatea, cuviinţa şi gravitatea sînt atribute specifice ale românilor, moştenite pe cale rasială. *„Această admirată purtare a poporului român e argument neînvins că jugul şi tirania seclelor n-au fost în stare de a stinge într-însul caracterul cel grav şi serios ce l-a eredit de la strămbuni; că românul, după caracterele sale cele naturale, chiar în şcoala nevoilor a ajuns la maturitate."*[44] Chiar şi străinii, cum era cazul saşilor, *„se convingeau că naţiunea română nu este aşa cum o calomnia dînşii, aceasta este o naţiune asuprită, dară plină de gravitate, o naţiune matură".*[45]

Seriozitatea atribuită astfel românilor se conjuga şi cu „statornicia" acestora, cu puterea lor de a-şi menţine specificul nealterat, în pofida meandrelor Istoriei, aşa după cum o mărturisea un articol publicat în 1853 în *Telegraful Român*: *„o mulţime de ani şi secoli au trecut peste poporul român, o mulţime de revoluţiuni şi cutremure politice i-au zguduit existenţa; cu toate acestea, el a rămas ceea ce a fost de la începutul său şi ceea ce se vede astăzi".*[46]

O altă trăsătură a profilului nostru etno-psihologic, în varianta imaginată de către românii ardeleni de la începutul epocii moderne, este răbdarea, însuşire de natură să completeze specificul poporului paşnic şi bun. Ea se manifestă îndeosebi prin pacienţa cu care românii au suportat vicisitudinile istorice şi opri-

---

[41] *Ibidem*, pp. 229–230.
[42] *Ibidem*, pp. 213–214, 259–263.
[43] *Ibidem*, pp. 259–263.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*, p. 214.
[46] „De la poalele Surului", în **1.2:*Telegraful***, I, 1853, nr. 1, p. 2.

marea; lipsa replicilor violente faţă de această situaţie, atitudine pe care ne-o atribuie, în general, percepţia de sine, este considerată o virtute morală şi politică de primă mărime, pe linia moştenirii ideologice a legalismului iluminismului central-european. Românii, spune episcopul Şaguna în decembrie 1848, tocmai în încercarea de a frîna excesele de care sînt învinuiţi aceştia de către generalul Puchner, şi-au purtat pînă acum *„subjugarea şi apăsarea naţiunii şi religiunii noastre, ce o am purtat mai multe veacuri, în răbdare fără exemplu"*.[47] *Organul luminării* vorbeşte şi el de acest *„popor îndelung răbdător"*[48], iar Şaguna arată din nou, într-o altă cuvîntare, că regimentele româneşti de graniţă au dovedit întotdeauna *„curaj, credinţă şi răbdare"*.[49]

Evident, ca toate celelalte caracteristici etno-psihologice invocate, şi tema răbdării este instrumentalizată, avînd rolul de a argumenta anumite acţiuni şi tendinţe sau de a dezminţi imaginile defavorabile ale străinilor. Sublinierea faptului că noi am răbdat pînă acum veacuri întregi are şi rolul de a scuza şi motiva izbucnirea violentă din prezent, justificată tocmai de această îndelungată refulare. În plus, dat fiind că răbdarea ne este o notă specifică, acuzele aduse impulsivităţii noastre nu pot avea nici o bază reală. Dacă ne-am ridicat la 1848, lucrul se datorează numai felului cu totul insuportabil în care am fost trataţi, pentru că altfel, se ştie, noi sîntem răbdători. *„Românii aceia, care din primăvară pînă acum suferiră cu atîta pacienţă neînchipuită atîtea batjocuri şi chinuri"* scrie Papiu Ilarian au trecut în cele din urmă la acţiune, la chemarea Comitetului naţional, abia în octombrie 1848.[50]

Tema răbdării de care am dat dovadă pînă în octombrie (adică pînă după ruperea legăturilor dintre revoluţia maghiară şi autoritatea „legitimă" din Viena) are o finalitate ideologică absolut evidentă: să demonstreze că aceia care au ieşit din legalitate, trecînd primii la violenţă şi făcînd astfel „revoluţie" sînt maghiarii, în timp ce noi, acţionînd de-abia după momentul răzvrătirii lor, nu am făcut altceva decît să luptăm pentru restabi-

---

[47] Cuvîntarea episcopului Şaguna la adunarea din 28 dec. 1848 de la Sibiu, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 505.

[48] **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 68, p. 386.

[49] **1.7:*Cuvîntare februarie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 517.

[50] **1.9:Papiu Ilarian 1943**, p. 83.

lirea legalității.[51] Bărnuțiu argumentează și el în același mod, chiar în momentul declanșării evenimentelor: națiunea română n-a dorit niciodată să se ridice împotriva maghiarilor *„și în acest an încă s-a purtat ca o vergură și cu o răbdare istoriei necunoscută, pînă nu o a scos din cumpăt facțiunea cea teroristică, silind-o a se folosi de dreptul său de apărare și de răzbunare"*.[52] Dat fiind profilul nostru etno-psihologic, „scoaterea din răbdări" și pierderea „cumpătului" nu pot nicicînd să-și aibă cauza în interiorul nostru, ele datorîndu-se întotdeauna străinilor.

În funcție de interpretări și interese, răbdarea românilor poate să capete cele mai diverse conotații. Resemnarea, apatia, indiferența în fața evenimentelor constituie una dintre aceste fațete, care, și ea, se pretează la valorizări diferite. Papiu Ilarian definește dezinteresul și lipsa de entuziasm pe care, după părerea sa, le-ar fi manifestat românii din Ungaria față de izbucnirea revoluției maghiare, drept o *„retragere melancolică a poporului"*[53], absolut pozitivă, deoarece ea nu reprezintă, pentru Papiu, decît *„presimțirea instinctivă a periclului ungurismului"*.[54]

Bariț, în schimb, în 1844, dezaprobă resemnarea românilor și recomandă activizarea *„unui popor care prea îndelungat zăcu în apatie și într-o fatală nemișcare, abia dînd uneori cîte un semn de viață și simțire"*.[55] Chiar și Papiu, atunci cînd se referă la neagra perioadă medievală, deplînge resemnarea atribuită românilor, pe care oprimarea aristocrației i-ar fi împins în cel mai sumbru fatalism, ucigător de speranțe și de inițiative, potrivnic, în cele din urmă, înnoirilor de orice natură: țăranii asupriți *„se acomodară la toate tiraniile aristocratice, fără nici un prospect în viitor, necugetînd la alta decît să-și poată trage viața de pe o zi pe alta. În urmă nu le mai rămase altă mîngîiere decît acea resemnațiune disperată: **așa am apucat**"*.[56] Ca multe alte ele-

---

[51] Vezi **3:Bocșan 1990**; **3:Bocșan 1992**.

[52] Manifest al Comitetului național, datat 1 nov. 1848, publicat în **1.9:Bărnuțiu 1990**, p. 67.

[53] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 53–55. Pentru diversele accepțiuni ale „melancoliei" în perspectivă istorică, vezi **3:Starobinski 1993**.

[54] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, *loc. cit.*

[55] George Bariț, „Naționalitate", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 51, p. 400; **1.9:Bariț 1962**, p. 86.

[56] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 158–159.

mente ale profilului etno-psihologic al românilor, formula sacramentală a ataşamentului faţă de tradiţie includea şi un puternic potenţial negativ.

În fine, un ultim clişeu pozitiv privitor la specificul etno-psihologic al românilor, care puncta din loc în loc discursul cultural al epocii, este cel al inteligenţei, al capacităţilor intelectuale ale naţiunii. Şi în cazul său, intenţia polemică este implicată. Străinii, diverse elemente sociologice pe care se bazează aceştia sau chiar propriile noastre clişee — cum ar fi înapoierea culturală, ostilitatea faţă de şcoală, ponderea redusă a intelectualilor şi a elitelor cultivate — par să acrediteze imaginea unei populaţii lipsite de aptitudini intelectuale. Evident, cărturarii români ţin să arate că factorii evocaţi nu reprezintă decît nişte circumstanţe întîmplătoare, sub a căror prezenţă defavorizantă dospeşte de fapt un fond nativ de inteligenţă „excepţională", handicapată doar de lipsa unor condiţii exterioare prielnice, care să îi permită să se manifeste la cotele cele mai înalte.

Această obturare a inteligenţei românilor poate fi întreţinută uneori deliberat, de către inamicii noştri, care vor să profite în acest fel de pe urma precarităţii noastre culturale. Iezuiţii şi *„naţiunile conlocuitoare"*, scrie Samuil Micu, *„se temeau că românii, care de altfel sînt deosebit de dotaţi"*, vor ieşi de sub tutela lor dacă vor fi lăsaţi să-şi pună în valoare calităţile intelectului[57], mai ales că ei au *„o capacitate excepţională şi minte"*.[58]

Manifestarea liberă a resurselor noastre spirituale deosebite este îngrădită însă nu numai de opreliştile puse de străini, ci şi de către propria noastră neîncredere în capacităţile naţionale. Această viziune trebuie combătută, deoarece, după cum spune în 1827 Vasile Pop, *„duhul românilor încă e aşa lucrător şi iscoditor ca duhul altor naţii"*.[59] În cazul medicului ardelean, tema inteligenţei românilor e formulată într-o viziune moderată: inteligenţa nu este o trăsătură specifică a noastră, noi nu sîntem mai deştepţi decît alţii, doar că nivelul posibilităţilor intelectuale ale românilor este tot atît de ridicat ca şi al altor naţiuni. Inteligenţa noastră

---

[57] Samuil Micu, *Historia Daco-Romanorum sive Valachorum* (1778), în **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 7.

[58] *Ibidem*, p. 6.

[59] Vasile Pop, prefaţă la **1.4:Prale 1827**; **1.6:*GBC* 1973–1993**, V, p. 5.

este motivată aici cu argumente tipic iluministe, bazate pe credința în universalitatea calităților ființei umane. Sîntem inteligenți, ca popor, nu în virtutea unor calități deosebite, ci pentru că orice om este înzestrat de Creatorul său cu rațiune și capacitate intelectuală. Totul este numai să reușim să ne punem în valoare aceste resurse absolut obișnuite.

Inteligența poate fi surprinsă în diverse variante: isteține, agerime, spirit diplomatic pînă la limita șireteniei și vicleniei.[60] *„Românul e isteț"*, apreciază Sigismund Pop în 1848[61], *„de la fire are minte ageră și pătrunzătoare"*[62], în Muntenia *„poporul e deștept, nenumăratele necazuri l-au învățat a fi și diplomat"*, scrie și Oprea Moroianu, la 1853.[63]

Totuși, se poate spune că ardelenii manifestă rețineri serioase față de ușurința de spirit, atribuită, conform unor stereotipii regionale, conaționalilor lor din Principate și identificată adeseori cu superficialitatea și lipsa măsurii. Ei preferă versiunea unei „inteligențe" grave și serioase, „solide", șlefuită de educație și cultivare, și detestă „șiretenia" proprie străinilor, spiritului citadin sau chiar muntenilor. Papiu Ilarian, de pildă, consideră *„astuția"* [= șiretenia] printre *„stricăciunile morale"* care au corupt spiritul românilor ardeleni în urma contactului nociv cu sașii.[64]

Fără îndoială că trăsăturile psiho-morale și de comportament analizate aici (bunătatea, ospitalitatea, modestia, buna-cuviință, răbdarea, seriozitatea, inteligența) nu epuizează inventarul clișeelor care definesc în epocă percepția de sine a românilor ardeleni în varianta sa pozitivă. Ele configurează însă o imagine de bază

---

[60] Imaginea unei „inteligențe românești" în varianta „franco-bizantino-munteană" a „istețimii", a „agerimii spiritului", a unui „«esprit» în sens francez", mergînd pînă la „șmecherie" și versatilitate, poate fi întîlnită atît în percepțiile străine, germane (**3:Heitmann 1995**, pp. 289–293: „Talente și aptitudini speciale ale românilor: «agerimea spiritului»; **2:Keyserling 1993**, pp. 277–278) sau maghiare (**3:Borsi-Kálmán 1994**), cît și în cele românești, simbolizate de figura lui „Mitică" a lui Caragiale.

[61] Sigismund Pop, în **1.2:*Amicul***, I, 1848, nr. 2, col. 27–28.

[62] Idem, în *ibidem*, col. 327.

[63] Oprea Moroianu către Al. Papiu Ilarian și Iosif Hodoș, scrisoare din 11 oct. 1853, publicată în **1.6:Hodoș 1940**, p. 17; **1.6:Pervain, Chindriș 1972**, p. 230.

[64] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 121–122.

a profilului etno-psihologic românesc, aşa cum s-a transmis această reprezentare pînă azi, furnizînd indicii semnificative cu privire la mecanismele de formare a unor obsesii colective contemporane de mare rezonanţă, databile în perioada de emergenţă a naţionalismului modern.

2. Numărul şi răspîndirea românilor

O altă temă pozitivă a imaginii de sine care îndeplineşte o funcţie compensatorie în raport cu necazurile şi incertitudinile prezentului este cea a numărului mare al românilor. Ideea că noi constituim un popor mare, numeros, puternic şi important chiar şi numai prin ponderea numerică pe care o reprezintă, este de natură să fortifice încrederea în destinul şi posibilităţile sale de afirmare.[65]

Pe firul genezei şi evoluţiei sale, tema cunoaşte două forme de manifestare mai semnificative. Pe de o parte, ea vine în prelungirea tradiţiilor petiţionalismului românesc, a lui Inochentie Micu şi a *Supplex*-ului din 1791, pentru care numărul românilor în Transilvania reprezenta un argument *forte* în susţinerea drepturilor politice şi naţionale ale acestei populaţii în respectiva provincie.[66] Pe de altă parte, tema numărului îşi asociază încă din epoca Şcolii Ardelene o nouă trăsătură, cea a conştientizării dimensiunilor etniei noastre la scara întregului spaţiu naţional, peste frontierele provinciilor istorice. Se formează astfel, extrem de timpuriu, imaginea puzderiei românilor răspîndiţi de la Nistru pînă la Tisa, fără a mai vorbi de cei aflaţi în afara acestor limite, risipiţi şi pierduţi în mijlocul maselor străine.

Din punctul de vedere al relaţiei cu fundalul ideologic al epocilor culturale în care se manifestă, tema în discuţie ar trebui să prezinte în primul rînd o afinitate de substanţă cu sensibilităţile democratice ale romantismului, pentru care mulţimea, „po-

---

[65] În acest sens, în *Schimbarea la faţă a României*, Emil Cioran îşi dorea „o Românie cu populaţia Chinei şi destinul Franţei" (**2:Cioran 1993a**, p. 105).

[66] Vezi **1.7:*Memoriu 1735***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 60; **1.7:*Supplex 1791***, în **3:Prodan 1984**, p. 479.

porul", în toată cuprinderea sa numerică, reprezintă subiectul preferat al istoriei şi al realităţii sociale. Dar, chiar dacă romantismul naţionalist, democratic şi liberal dă un impuls suplimentar şi uneori chiar sensuri noi temei numărului şi răspîndirii românilor, se remarcă însă mai ales liniile de continuitate ale motivului, fondul tradiţiei iluministe care i-a asigurat detenta iniţială şi configuraţia de bază. Cu tot profilul ideologic mai elitist şi mai detaşat de mulţime al iluminismului (vezi diferenţa dintre demofilie şi democratism), totuşi, *Aufklärer*-ii ardeleni nu se mîndresc mai puţin decît succesorii lor romantici cu faptul că sîntem, în opinia lor, un popor numeros, insistînd tot atît de mult asupra aspectelor pozitive pe care le implică această amplitudine numerică. Desigur, lipsa de consistenţă a elitelor româneşti din societatea transilvăneană explică de ce intelectualii iluminişti, de multe ori nobili de felul lor, sînt obligaţi totuşi să pună o miză suplimentară pe cei mulţi şi mărunţi, care sînt necultivaţi ceea ce pentru un iluminist este foarte grav dar, în lipsă de altceva mai bun, reprezintă aproape totul.

În general, toată perioada de început a epocii moderne consacră acea conotaţie absolut pozitivă care defineşte mulţimea în imaginarul social românesc. Nu numai că precara condiţie a indivizilor numeroşi de la baza societăţii nu este de natură să creeze un sentiment de respingere a masei; dimpotrivă, numărul mare este considerat un element capabil să compenseze deficienţele individuale, şi nu să le agraveze, prin înmulţire şi progresie aritmetică. În formula celebră lansată în epocă de Negruzzi, indivizii componenţi ai mulţimii sînt „proşti, dar mulţi"[67] deci numărul mare le compensează (şi nu le multiplică) handicapul personal , şi nu „mulţi, dar proşti", cum s-ar fi putut spune dintr-o altă perspectivă, care să sublinieze inutilitatea numărului mare în absenţa calităţii. Şi pentru intelectualii ardeleni ai vremii, numărul înseamnă drept şi putere, deci constituie în sine o valoare, fiind de fapt unul dintre puţinele lucruri care nu ne pot fi contestate. Ce altceva ne-ar mai rămîne dacă am fi lipsiţi şi de acest argument?

În acord cu titlul prin care am definit-o, tema poate fi defalcată în două componente principale: *răspîndirea*, extensia la

---

[67] Vezi nuvela *Alexandru Lăpuşneanu* (1840), în **1.5:Negruzzi 1857**.

nivel *geografic* a românilor în diversele provincii istorice pe care le populează, şi *numărul*, estimarea *statistică* a ponderii demografice a naţiunii. Cele două discipline ştiinţifice implicate în configurarea acestei teme a imaginii de sine sînt astfel puternic ideologizate, dobîndind un rol esenţial în articularea discursului identitar. Alături de istorie, filologie şi etnografie[68] — domenii tradiţionale care participă la confecţionarea identităţii naţionale —, geografia şi statistica sînt rataşate şi ele acestui efort, în pofida caracterului lor mai exact, care ar trebui să le facă inapte pentru speculaţii şi aproximări subiective, de natură naţionalistă. Dar tocmai această instrumentalizare a lor în serviciul ideilor naţionale explică succesul de care se bucură în epocă asemenea preocupări, în spiritul subordonării ştiinţei şi culturii faţă de necesităţile politicii militante.

În acest fel, geografia şi statistica (mai tîrziu demografia) vor deveni două dintre modalităţile de expresie preferate ale naţionalismului. Urmărirea pe hartă, cu răsuflarea tăiată, a extinderii şi configuraţiei corpului naţional, căruia i se atribuie forme şi trăsături cvasi-estetice („rotunjime", „împlinire", „armonie" „România dodoloaţă" şi „România Mare" de mai tîrziu), pasiunea pentru ideea frontierelor naturale, fluvii, munţi, mări, care trasează conturul spaţial al identităţii naţionale[69] se vor transforma într-un exerciţiu predilect de adoraţie mistică pentru orice naţionalist veritabil.[70] În mod similar, estimările statistice şi demografice, angajate în dispute pasionate pe tema recensămintelor falsi-

[68] Evident, această disciplină nefiind încă delimitată în epocă, preocupările sale sînt diseminate în spaţiul altor compartimente culturale.

[69] Asemenea percepţii s-au manifestat în imaginarul social al multor popoare: frontiera Rinului şi „hexagonul" pentru francezi, mitul „celor trei mări" care scaldă frontierele Ungariei în epoca angevină, direcţiile de expansiune ale Rusiei trasate prin „testamentul lui Petru cel Mare". Chiar şi noua identitate europeană ţine să-şi asocieze condiţionări geografice („de la Atlantic la Urali", „de la Atlantic la Delta Dunării"), dincolo de mult mai logica extensiune a unui principiu spiritual, economico-financiar sau de civilizaţie.

[70] Deosebit de semnificativă poate fi analiza însemnărilor şi liniilor febrile, schiţînd frontiere şi anexiuni imaginare, trasate pe hărţi, atlase, manuale aflate în biblioteci publice, anticariate etc. Autorul acestor rînduri posedă şi el cîteva asemenea atlase pe care le-a încondeiat în adolescenţă cu fervoare naţionalistă. Din nefericire pentru naţionalişti, lipsa de aplicaţie a

ficate şi tendenţioase ale celuilalt, completează această dimensiune esenţială a definirii şi asumării sentimentelor identitare.

În imaginarul social al românilor ardeleni de la începutul epocii moderne, tema numărului şi răspîndirii românilor se poate regăsi, solid formulată, încă de la nivelul scrierilor cărturarilor Şcolii Ardelene. Cele două componente ale temei apar într-o strînsă asociere, care le fortifică reciproc. Românii sînt răspîndiţi în toate provinciile istorice ale „Daciei lui Traian", formînd peste tot majoritatea populaţiei; se insistă în mod deosebit asupra faptului că noi sîntem mai numeroşi, în orice punct al acestui spaţiu, decît celelalte etnii care îl mai locuiesc. În plus, există numeroase alte prelungiri ale românităţii, în afara cadrului geografic de bază, înşirate şi acestea, cu multă satisfacţie, într-o risipă de amănunte, pentru ca alăturarea repetată a nenumăratelor pămînturi locuite de români să contureze imaginea spectaculoasă şi tonifiantă a unui popor numeros şi deosebit de răspîndit la scară europeană.

Sursele de informaţie folosite pentru configurarea acestei reprezentări sînt, desigur, lucrările de geografie şi relatările călătorilor străini care consemnează întinderea elementului românesc, cărora li se adaugă diverse observaţii cu caracter mai personal ale ardelenilor, cum este cazul intrării în atenţia lor a aromânilor, în urma stabilirii lor, în număr important, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în principalele oraşe din Austria şi Ungaria sau în Banat. Se remarcă însă tendinţa de a „alinia" şi a combina toate aceste informaţii în vederea suprapunerii lor cît mai potrivite cu teoriile istorice referitoare la spaţiul colonizat de către romani în Dacia, la continuitatea românilor pînă în prezent, exact pe aceleaşi teritorii pe care s-au aşezat în vechime. Geografia este chemată să explice istoria, căreia i se subordonează.

2.1. „Răspîndirea" românilor: nevoia de lărgire a sferei identităţii naţionale

Răspîndirea românilor, înşiruirea „ţărilor" pe care ei le locuiesc, constituie întotdeauna unul dintre primele capitole în „ma-

---

„tinerilor din ziua de azi" pentru studierea geografiei le frustrează doctrina de unul dintre elementele sale de bază.

nualele" destinate să construiască identitatea națională. Samuil Micu, de pildă, în *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, concepe capitolul intitulat *„În ce pămînturi locuiesc românii"*, în care se spune: *„În Dachia cea veche, în care împăratul Traian a așezat pe romani* [= români], *care se cuprinde cu Tisa, cu Prutul, cu Nistrul și cu Dunărea, mai mulți locuitori sînt români decît toate alte neamuri, că în Țara Ardealului și în Țara Ungurească pînă la Tisa românii cu mulțimea întrec pe toate alte neamuri care sînt într-aceste pămînturi. Iară în Țara Românească și în Moldova, mai cu seamă singuri românii sînt locuitorii. Afară de pămînturile acestea, locuiesc încă români în Besarabia, în Bugeac și în Crîm, care țări acum se zic Țara Tătărească cea mică. Încă și sub stăpînirea împărăției muscăcești, în țara care se zice Nova Serbia* [...], *mulți români locuiesc. Precum și peste Dunăre, în Bulgaria. Afară de locurile acestea, mai sînt români care locuiesc în Machedonia și se cheamă vlahi."*[71]

Gheorghe Șincai vehiculează și el această imagine, subliniind ideea răspîndirii noastre chiar într-un sens polemic. Evident, străinii contestă pînă și geografia atunci cînd este vorba de români: *„întinderea acestui neam daco-roman* [...] *este mai cuprinzătoare decît ar fi după părerea unora"*, scrie în *Elementa linguae daco-romanae*; ea însumează *„întreaga Dacie veche"*, delimitată de *„Marea Neagră, fluviul* [...] *Nistru, muntele Carpat, fluviile Tisa și* [...] *Dunărea"*.[72] Teoria frontierelor naturale, argumentată însă în special pe baze etnice și istorice (ele ar fi mărginit Dacia „descălecată" de Traian), este deja formulată în toată cuprinderea sa.[73] Perimetrul se lărgește apoi prin zone cum ar fi cele locuite de către aromâni la sudul Dunării, pe urmă Podolia, Pocuția și Crimeea[74], nefiind uitate nici coloniile de ne-

[71] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 233.

[72] **1.4:Șincai 1805**, pp. 4–5; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 598.

[73] Ea va fi ulterior ipostaziată la modul simbolic în *Doina* lui Eminescu și apărată de către Ionel Brătianu în tratativele de pace de după primul război mondial.

[74] La rîndul ei, extinderea frontierelor românității în spațiul nord-pontic (despre care vorbesc Micu, Șincai sau Moise Nicoară) va primi ulterior o consacrare faptică prin ocuparea Transnistriei sub Antonescu, precum și una teoretică, geo-politică, datorată lui Gheorghe Brătianu (vezi **2:Brătianu 1942**).

gustori români din diferite oraşe europene.[75] Chiar şi într-o scriere cum era *Povăţuire către economia de cîmp*, Şincai ţine să reia ideea numărului şi răspîndirii românilor, pentru a sădi în conştiinţa publică mîndria faţă de aceste atribute impresionante, consacrate nouă prin voinţa divină: românii *„aşa sînt de sporiţi şi lăţiţi prin mila dumnezeiască, cît nu o ţară sau două, ci mai multe au le oblăduiesc (stăpînesc cu toată maiestatea), precum este Moldova şi Ţara Românească, au le locuiesc de sine, precum este Bucovina, sau împreună cu alte neamuri, precum sînt Ardealul, Bănatul, Maramurăşul şi alte varmegii, ci sub maiestatea S. Coroanei apostoliceştii crăimi a Ungariei"*.[76]

Budai-Deleanu, la rîndul său, vorbeşte de *„naţiunea care stăpîneşte cele două principate, al Valahiei şi al Moldovei, iar în cuprinsul Transilvaniei, al Banatului şi al părţii răsăritene a Ungariei, pînă la Tisa, este cea mai numeroasă dintre toate celelalte"*[77], în timp ce Petru Maior condensează ideea, ca de obicei, într-o imagine sugestivă (*„nemărginita mulţime a românilor, cîtă se află din Tisa pînă în Marea Neagră"*[78]), rezumînd esenţialul temei: numărul „nemărginit" şi frontierele naturale. Sintagma „de la Tisa pînă la Marea Neagră" va rămîne unul dintre cele mai utilizate sloganuri ale temei în discuţie.

Pe urmele înaintaşilor iluminişti, reluînd uneori textual formulele lansate de către aceştia, Moise Nicoară reface imaginea spaţiului pan-dacic locuit de români. În privinţa „prelungirilor" acestuia, neglijează romanitatea sud-dunăreană (probabil şi datorită faptului că se află într-un dur conflict politic şi confesional cu aromânii din Viena şi Ungaria, „ţînţarii" pe care îi alătură conspiraţiei oculte anti-româneşti), în schimb, vorbeşte adeseori despre românii din Rusia şi nordul Mării Negre („Noua Serbie"), colonizaţi aici în secolul al XVIII-lea din părţile sale bănăţene şi pe ai căror descendenţi îi va întîlni în 1810, la Bucureşti, ajunşi în bune situaţii în armatele ţarului.[79] *„Românii* — scrie Nicoară într-o scrisoare din 1815 — *din Tisa pînă în Marea*

---

[75] **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 23, 598.
[76] **1.4:Şincai 1806**, p. 150; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 695.
[77] **1.9:Budai-Deleanu 1970a** (1812), pp. 42-43.
[78] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 248-249.
[79] **1.9:Bodea 1943**, p. 355.

Neagră, din Dunăre pînă peste Dnistru departe, în Crimeea de o parte, de alta pînă la Crapacu marginile Poloniei (tăcînd alții), risipiți și împrăștiați pretutinderea, fac o mulțime considerabilă, cît prin numărul lor, cît și prin lățimea locului de ei locuit, și dau ochiului călător [...] *prilej de a se mira de statul unei ginte așa numeroasă și părăsită."*[80]

Trecerea în revistă a ținuturilor locuite de români va rămîne unul dintre mijloacele favorite de educație națională utilizate de către intelectualii ardeleni, care cred că invocarea acestora are darul să dea încredere și curaj conaționalilor lor, să îi convingă de faptul că, fiind mulți, sîntem puternici și, în consecință, avem toate șansele să izbîndim dacă ne vom ridica la acțiune. În acest spirit, *Învățătorul poporului* și *Amicul poporului*, gazete cu caracter popular editate în 1848 la Blaj, respectiv la Pesta, cu scopul de a face educație și propagandă politică în rîndurile mulțimilor țărănești, publică articole în care își informează cititorii, într-un limbaj accesibil, asupra răspîndirii și numărului populației românești.[81] Papiu Ilarian reia în *Istoria* sa motivul frontierelor etnice naturale, concedate nouă prin grație divină, în spiritul împlinirii unei misiuni predestinate: românii, scrie el, sînt înconjurați de *„cea mai frumoasă natură Carpați e Mare, confini puși de degetul lui Dumnezeu pentru o națiune de giganți".*[82]

Dar, după cum am văzut, în afara acestui perimetru pan-dacic, în care românii locuiesc dintotdeauna și sînt cei mai numeroși, tema răspîndirii românilor pune un accent deosebit asupra conaționalilor rătăciți în mijlocul națiunilor străine. În fața neliniștii provocate de fapt de precaritatea condiției naționale, percepția colectivă nu își poate permite să neglijeze nici un membru al comunității, care ar putea la o adică să întărească rîndurile amenințate de pericolul pe care îl reprezintă celălalt.

În consecință, în tentativa sa de reconfortare simbolică, imaginea de sine a românilor ardeleni tinde să lărgească la maximum sfera corpului național, prin includerea în rîndurile noastre

---

[80] Moise Nicoară către episcopul Samuil Vulcan, concept de scrisoare din 22 aug. 1815, publicat în *ibidem*, p. 167.

[81] **1.2:*Amicul***, I, 1848, col. 327; „Românul", în **1.2:*Învățătorul***, I, 1848, nr. 1, pp. 3–4.

[82] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 236–238.

a oricărui element aflat la îndemînă. La nivelul istoriei, sînt recuperate diverse seminţii incerte, cum ar fi cumanii, pecenegii, „bissenii" (luaţi separat faţă de cei din urmă), care devin români sub pana măiastră a lui Petru Maior, în tendinţa de a umple anumite goluri şi porţiuni istorice mai puţin acoperite[83]; la nivelul geografiei, se insistă în mod deosebit asupra romanităţii sud-dunărene, morlaci, cuţo-vlahi sau ţinţari, descoperiţi acum cu mare satisfacţie, ca un element de natură să ne amplifice spectaculos prezenţa la scara continentului european.[84]

Nevoia generală de lărgire a sferei identităţii naţionale provine din dorinţa de a ne simţi mai puternici, dar şi din sentimentul de insecuritate provocat de conştientizarea singurătăţii noastre în mijlocul unor seminţii străine şi ostile. Descoperirea şi chiar inventarea de rude şi congeneri rătăciţi are şi rolul de a îndepărta această teamă şi singurătate, ceea ce explică şi aberaţiile care merg pînă la căutarea românilor printre galezii din Wales sau reto-romanii din Elveţia[85] ori la identificarea totală a românilor cu romanii. Papiu Ilarian clamează pe tema siguranţei ce trebuie să ne-o confere apartenenţa noastră la comunitatea neoromanică, pan-latinismul oferind, prin excelenţă, o construcţie ideologică de natură să ne elibereze de sub apăsarea sentimentului solitudinii şi încercuirii: *„Împrejurul vostru mai sînt încă milioane de romani, şi la Italia, matrea noastră, şi la Franţa, sora noastră"*, care ne vor ajuta în efortul de emancipare.[86]

Bineînţeles, concurenţa nu lipseşte nici din acest sector al anexiunilor imaginare. Aşa după cum noi îi încorporăm pe alţii

---

[83] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 142–178, 197-224; **1.9:Maior P. 1970**, pp. 197–226, 241–263.

[84] **1.9:Şincai 1967**, p. 49; **3:Capidan 1923**; **3:Todoran 1983**; Morangiés, „Românii din Anovalahia", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, pp. 228–232, 233–237; Fr. Pouqueville, „Tablo statistic a românilor Greciei", în *ibidem*, p. 237; „Un nou popor român", în *ibidem*, IX, 1846, pp. 73–74; Leake, „Românii din Grecia", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 49–50; Fallmerayer, „Românii din Grecia", în *ibidem*, nr. 51.

[85] **1.4:Bojincă 1828** (**1.9:Bojincă 1978**, p. 14); **1.4:Murgu 1830** (**1.9:Murgu 1969**, pp. 378–379, 382–384); „Românii din Elveţia, Moravia şi Polonia", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XXIV, 1861, pp. 287–288. Pentru aceeaşi nevoie de „regăsire" a conaţionalilor pierduţi într-o neagră străinătate, respectiv în mijlocul românilor din Muntenia şi Moldova, manifestată în perimetrul culturii maghiare a epocii, vezi **3:Mitu M., Mitu S. 1994**.

[86] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 236–238.

în rîndurile noastre, percepţiile naţionale ale saşilor sau sîrbilor încearcă acelaşi lucru, confecţionîndu-ne origini alogene, slave sau germanice, de natură să îi oripileze pe intelectualii ardeleni adepţi ai teoriei purităţii noastre rasiale latine. Bojincă va replica acelor *„scriptori, mai mulţi sclavi"*, care *„interesaţi fiind, lucrează din poşta de a-şi lăţi neamul său prin tragerea românilor către sine"*[87], după cum la fel va proceda şi Ioan Maiorescu în polemicile sale cu Schuller.[88]

O trăsătură legată de motivul răspîndirii românilor este aceea a caracterului *compact* al locuirii acestora. Ei nu sînt numai majoritari, dar trăiesc într-un continuum teritorial în zonele pe care le populează, aspect care va fi invocat îndeosebi ca argument al revendicărilor naţionale.

La Eftimie Murgu, însuşirea respectivă este relaţionată cu motivul solidarităţii colective a românilor, ca şi cu cel al purităţii lor etnice: *„Românii au fost numeroşi şi, cu toate că au fost expuşi rînd pe rînd unor împrejurări triste, au rămas în trainică legătură naţională; puţini din ei se găsesc răzleţiţi, cea mai mare parte trăiesc în strînsă vecinătate şi nu le place să se despartă între ei; astfel este cazul în Banat, Transilvania, Valahia, Moldova, Macedonia"*.[89]

George Bariţ abordează chestiunea în mod implicit polemic, prin comparaţie cu situaţia maghiarilor, pentru a argumenta capacitatea noastră de rezistenţă naţională în raport cu aceştia şi a demonstra astfel inutilitatea şi ineficienţa oricăror proiecte de asimilare a românilor. *„Care din amîndouă naţiile este mai compactă sau mai învrîstată cu alte naţionalităţi eterogene* [...], *care din ambele naţii locuieşte mai neamestecat?"* se întreabă jurnalistul braşovean. Răspunsul este acela *„că puţine ţări ale Europei sînt locuite de o naţie aşa compactă cum sînt locuite Principatele de românime"*; iar în Ardeal, în timp ce un milion şi o sută de mii de locuitori sînt „numai" români, celelalte nouă sute de mii sînt împărţite între maghiari, saşi şi *„alte mărunţişuri naţionale"*.[90]

---

[87] **1.9:Bojincă 1978**, p. 8.

[88] Ioan Maiorescu, „Refutarea părerii d-lui I.K. Şuller despre germana origine a limbii române", în **1.2:*Foaie pentru minte***, X, 1847, nr. 15–22 (replică la un articol din **1.2:*Archiv***, I, 1843, nr. 1, pp. 67–108).

[89] **1.9:Murgu 1969**, p. 246.

[90] George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 9-11; **1.9:Bariţ 1962**, p. 70.

Problema disputată într-un mod totuşi paşnic de către Bariţ se va ridica din nou, de data aceasta în condiţii dramatice, în timpul revoluţiei. Caracterul compact al poporului român joacă acum rolul de ultim argument adus în faţa maghiarilor, în momentul culminant al unui război pe viaţă şi pe moarte: *„Nu vedeţi că şi noi şi voi* — îi scrie prefectul Buteanu maiorului Csutak în aprilie 1849 —, *două elemente izolate, stăm în mijlocul atîtor milioane de slavi, care se silesc a ne înghiţi? Elementul român cu mult e mai compact, de la Tisa pînă la Marea Neagră, decît al vostru şi nu poate pieri din firul popoarelor."*[91]

La rîndul său, prefectul Avram Iancu se adresează locotenent-colonelului Simonffy, în iunie, în termeni similari: de ce nu vor maghiarii să cîştige simpatia românilor, *„popor de la natură compact"*[92], încheind astfel o alianţă vitală pentru supravieţuirea celor două popoare? Iar Papiu Ilarian, în *Istoria* sa, conchide în privinţa aceluiaşi atribut al identităţii naţionale: spre deosebire de slavii marcaţi de particularisme, *„românii formează numai o masă compactă de opt milioane, vorbesc numai o limbă şi în toate stările lor manifestă o omogenitate perfectă"*[93], în consecinţă, nu avem de ce să ne temem de pericolul panslavismului.

Astfel instrumentalizat, motivul caracterului compact şi omogen al dispunerii teritoriale a românilor este folosit ca un scut protector pentru liniştea noastră, în funcţie de direcţia din care diverşi lideri de opinie, în momente diferite, cred că vine pericolul.

2.2. Numărul românilor: „sîntem mulţi"; „sîntem cei mai mulţi"

Dincolo de modul lor de răspîndire, numărul românilor reprezintă o temă de mare consistenţă, ca element al imaginii de sine şi argument de natură politică al petiţionalismului mişcării

---

[91] Prefectul Ioan Buteanu către maiorul Csutak Kálmán, scrisoare din apr. 1849, publicată în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 1081.

[92] Prefectul Avram Iancu către locotenent-colonelul Simonffy József, scrisoare din iun. 1849, publicată în **1.6:Maior L. 1972**, pp. 86–89.

[93] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, p. CXIII.

naţionale. Atunci cînd evaluările se fac în termeni relativi, adjectivali, două sînt formele expresive mai importante în care apare această temă: „sîntem mulţi" şi „sîntem cei mai mulţi".

Prima variantă sugerează prin formulele ei ditirambice ideea unei răspîndiri incredibile, a puzderiei românilor, numărul mare fiind considerat, în mod indubitabil, drept un atribut distinctiv, absolut specific al naţiei. Deşi nu se prea vorbeşte explicit de acest lucru, prolificitatea de excepţie apare, cel puţin în subtext, ca un element corelativ al motivului mulţimii românilor şi, de asemenea, ca o notă de specificitate etnică. *„Nemărginita mulţime a românilor"*[94] şi *„preamultul neam al românilor, ce e peste tot Ardealul revărsat"*[95], scrie Petru Maior; *„aşa sînt de sporiţi şi lăţiţi prin mila dumnezeiască"*[96] este de părere şi Şincai; de *„numărul cel cumplit al românilor"*[97] vorbeşte şi *Lexiconul* de la Buda; *„neamul românesc custă şi face în Dacia o naţie de frunte, dintru mai multe milioane alcătuită"*, scrie şi Budai-Deleanu.[98] Semnificativ, în acest din urmă citat, este faptul că atributul „de frunte" aplicat naţiunii este echivalent aici cu „numeroasă"; numărul mare înseamnă deci, în mod automat, calitate. Un străin, Dyonis Thalson, publicat şi în foile româneşti, lansează o formulă de mare succes: în Dacia, românii sînt *„semănaţi ca stelele pe cer"*.[99] Metafora, pe care o vom întîlni apoi frecvent în timpul revoluţiei (de pildă la Bărnuţiu, în *Provocaţiune*[100]) sugerează cît se poate de elocvent atributul „puzderiei", al miriadelor de români care răsar şi strălucesc peste tot, aidoma stelelor de pe firmament.

Evident, compartimentat pe segmente sociale, numărul mare se aplică în primul rînd ţărănimii, „poporului", *„care este foarte numeros"*, după cum scrie Budai-Deleanu[101], dar şi *„nobilimea cea numeroasă a românilor transilvăneni"* (e afirmaţia lui Papiu

---

[94] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 248–249; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 899.

[95] **1.4:Maior P. 1813**, p. 71; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 169.

[96] **1.4:Şincai 1806**, p. 150; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 695.

[97] **1.4:*Lexicon* 1825**, p. 65; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 612.

[98] Ion Budai-Deleanu, *Lexicon românesc-nemţesc* (1818), în **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 382.

[99] Dyonis Thalson, „Romanii", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 47, p. 264.

[100] **1.9:Bărnuţiu 1990**, p. 34.

[101] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, I, p. 314.

Ilarian[102]) se bucură de aceeaşi imagine superlativă în ceea ce priveşte ponderea sa.

Cea de-a doua variantă în care apare tema mulţimii românilor, atunci cînd nu este evaluată în cifre exacte, pune accentul pe caracterul lor majoritar. De data aceasta important nu e faptul că sîntem „mulţi", la modul general, ci că sîntem „cei mai mulţi", adică mai mulţi decît Celălalt, decît străinul care ne oprimă şi ne concurează. Desigur, în cazul de faţă fiind vorba de un raport care se putea determina pe baze statistice absolute, şi nu de o descriere adjectivală subiectivă, tema majorităţii noastre apare şi în cazul multor observatori străini, unii dintre ei mai detaşaţi prin poziţia pe care o ocupau. Aşa este cazul împăratului Iosif al II-lea, care apreciază că românii sînt în mod indiscutabil *„cei mai vechi şi cei mai numeroşi locuitori ai Transilvaniei"*.[103] Asocierea atributului privitor la caracterul majoritar cu ideea vechimii şi priorităţii implicite reprezintă, de asemenea, o corelaţie ideologică foarte importantă, pe care o vom regăsi la numeroşi intelectuali români.

Supplex-ul din 1791 înregistrează cu promptitudine şi satisfacţie opinia imperială: marele suveran, se spune aici, *„s-a convins pe deplin că naţiunea română este şi mult mai numeroasă decît celelalte ale provinciei"*.[104] Aceeaşi idee era susţinută de către Samuil Micu: *„Numărul românilor în Transilvania este foarte mare, încît întrece pe toate celelalte naţiuni luate împreună"*.[105] Imediat după această afirmaţie, expusă la timpul prezent, Micu vorbeşte despre situaţia românilor din Evul Mediu, implicînd o deducţie regresivă care va juca un rol esenţial în argumentaţia şi polemica mişcării naţionale: astăzi sîntem cei mai numeroşi, după cum o arată recensămintele; putem conchide, în mod analog, că şi în perioada medievală, cînd acestea lipseau, raportul numeric între noi şi ceilalţi era acelaşi.

Desigur, tema numărului majoritar continuă să se manifeste şi după epoca Şcolii Ardelene. O întîlnim, la nivelul discursului

---

[102] **1.5:Paplu Ilarian 1852(II)**, p. CXXXVI.

[103] *Apud* **3:Bernath 1994**, p. 241.

[104] **1.7:*Supplex 1791***, în **3:Prodan 1984**, p. 476.

[105] Samuil Micu, *Historia Daco-Romanorum sive Valachorum* (1778), în **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 8.

cultural, de la *Geografia* editată de Nicola Nicolau (*„românii decît toți ceilalți împreună socotiți cu mult mai mulți sînt"*[106]), pînă la *Istoria* lui Papiu: *„cea mai numeroasă și cea mai veche națiune a țării"*.[107] În planul discursului politic, ea rămîne un element de referință al petiționalismului. Toate memoriile o invocă, de la acțiunea arădanilor pentru episcop român[108] pînă la petițiile post-revoluționare[109], arătînd că *„în toate ținuturile locuite de români, din cele mai depărtate margini răsăritene ale monarhiei, pînă într-o prea mică depărtare de Tisa, națiunea română constituie poporațiunea cea mai mare, așa că cea mai mare parte a ținutului aici însemnat e locuită parte numai de români, parte de români și alte naționalități, însă cu majoritatea de partea românilor, și numai o parte a ținutului acestuia, unde locuiesc secuii, s-ar putea subtrage din socoteală"*.[110]

Trebuie remarcat însă faptul că invocarea numărului mare ca sursă generatoare de drepturi politice nu reprezintă reflexul unei concepții atît de democratice, individualist-egalitare, pe cît s-ar putea crede, nici măcar în plină epocă romantică. O dată, pentru că argumentul numărului este aproape întotdeauna precedat de motivațiile istorice ale vechimii, priorității, „privilegiilor" în virtutea cărora noi sîntem îndreptățiți la o condiție mai bună. În al doilea rînd, se observă mai ales în memoriile politice, documente moderate și legaliste, înaintate de delegații cu greutate și prestigiu social, că numărul nostru nu este un argument de natură filozofică și raționalistă, ca în teoriile abstracte ale dreptului natural. Împrejurarea că sîntem mulți nu produce de la sine drepturi. Esențial este faptul că această mulțime plătește impozite, furnizează soldați, joacă un rol în funcționarea imperiului, pentru că altfel, chiar dacă am fi majoritari, dar nu am contribui cu mare lucru la binele general al societății, nu am avea o îndreptățire reală. Alăturîndu-se viziunii istoric-organiciste, argumentul numărului este folosit așadar dintr-o perspectivă profund pragmatică, funcționalistă, moderînd liberalismul ardelenesc de fac-

---

[106] **1.4:Nicolau 1814–1815**, I, p. 49; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 207.

[107] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 135–136.

[108] **1.7:*Petiție iulie 1814***, în **1.9:Păcățian 1904**, p. 147.

[109] Vezi, de pildă, **1.7:*Petiție februarie 1849***; **1.7:*Memorand martie 1849***; **1.7:*Adresă noiembrie 1849***.

[110] **1.7:*Memorand martie 1849***, în **1.9:Păcățian 1904**, p. 539.

tură germană, care pune accentul nu pe individ, ci pe colectivitate.

În afara acestor argumentaţii cu finalitate politică directă, tema numărului mare al românilor este utilizată şi în dispute cu caracter „istoric", în realitate strict ideologice, polemici menite de fapt şi ele să servească unor scopuri politico-naţionale. Problema continuităţii românilor la nordul Dunării este una dintre cele mai semnificative în această privinţă.

După cum am văzut şi în cazul lui Samuil Micu, numărul mare de astăzi al românilor este considerat o dovadă în sprijinul ideii că noi am fost tot atît de numeroşi şi în trecut, la venirea maghiarilor de pildă; în plus argument de mare tradiţie în istoriografia românească, luîndu-se drept certitudine premisa ipotetică de mai sus, se induce concluzia că nu ar fi fost posibil ca o populaţie atît de considerabilă să fie antrenată într-o migraţie.

Budai-Deleanu, în *De originibus populorum Transylvaniae*, invocă în mod sugestiv acest argument al numărului ca dovadă a continuităţii: azi, scrie el, *„românii locuiesc în număr de cel puţin cinci milioane în Ţara Românească, Moldova, Transilvania şi părţile Ungariei care odinioară făcuseră parte din Dacia. Atît izvoarele proprii, cît şi cele străine arată că ei au fost tot atît de numeroşi, dacă nu mai mulţi, în aceleaşi părţi, la venirea ungurilor. Dacă, deci, această mulţime de oameni nu s-a menţinut în Dacia din vremurile lui Traian, întreb eu, de unde, cînd şi sub ce stăpînire au ajuns ei aici?"*[111] Baza demonstraţiei sale stă nu atît în „izvoarele" care nu prea aveau cum să arate cîte milioane de români hălăduiau în Ardeal pe timpul lui Gelu, cît în argumentul logic că, dată fiind situaţia actuală, lucrurile trebuie să fi stat tot aşa şi în trecut.

Exact pe linia teoriei lui Budai-Deleanu (desigur, fără să aibă posibilitatea de a-i citi manuscrisele) îşi construieşte şi Bariţ argumentaţia sa, într-un articol din 1842. Polemizînd cu cei care îi consideră pe români drept „venetici" în Transilvania, Bariţ afirmă: *„Eu, din parte-mi, precum am declarat în multe rînduri, zic şi acuma cum că românilor, fără a se mai certa despre originea lor însăşi, în loc de toate dovezile le-ar fi destul a răspunde numai atîta: iată-ne mai bine de cinci milioane români în ţările*

[111] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, I, p. 188.

Daciei vechi [...] *Iată din aceşti români mai bine de un milion şi două sute mii numai în Transilvania. Dacă acei români din Transilvania au venit aici pe la veacul al 12-lea şi al 13-lea, spuneţi-ne ce politică nenorocită şi oarbă urmară strămunii naţiilor ce se zic că erau domnitoare pe acele vremuri în această ţară, suferind aici pe o altă naţie venită în număr mai mare decît ele însăşi?*"[112]

Dyonis Thalson, adept al continuităţii noastre nord-dunărene, manipulează în sprijinul aceleiaşi idei tema romanităţii sud-dunărene. În timp ce românii din nordul fluviului sînt extrem de numeroşi, afirmă el, cei din sud lipsesc aproape cu desăvîrşire, sînt puţini şi nesemnificativi.[113]

Teza numărului mare ca argument al continuităţii reprezintă însă o idee ambiguă şi alunecoasă, pe care adepţii imigraţionismului o puteau întoarce în favoarea lor. Pericolul este sesizat de către intelectualii români, şi această percepţie va influenţa într-un mod semnificativ tema numărului românilor. Concret, imaginea românilor ca popor numeros, „lăţit" şi răspîndit prin toate unghiurile pe care am văzut-o conturată în cadrul auto-percepţiei româneşti, dar care nu lipsea nici din reprezentările străinilor putea conduce uşor la ideea prolificităţii noastre deosebite, ca o trăsătură specifică a naţiei. Or, dacă românii se înmulţesc atît de repede şi uşor, aceasta poate explica, pe coordonatele teoriei imigraţioniste, de ce sînt astăzi atît de mulţi; iniţial, cînd au venit din sudul Dunării, erau puţini, dar prin vitalitatea şi capacitatea lor de a realiza sporuri demografice substanţiale, s-au înmulţit pînă ce au ajuns majoritari.[114]

Această imagine străină explică de ce intelectualii români evită să insiste pe ideea prolificităţii noastre, deşi aceasta ar întări tema numărului mare şi a unui strălucit viitor naţional, s-ar putea susţine cu uşurinţă, pe baza „observaţiilor" etnografice străine sau autohtone şi, în general, ar prezenta multiple tentaţii

---

[112] George Bariţ, „Ce să fie cu românii?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 35, pp. 273–275; **1.9:Bariţ 1962**, p. 75.

[113] Dyonis Thalson, „Romanii", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 47, p. 264.

[114] O variantă extremă a acestei hetero-imagini maghiare despre români, în spiritul naţionalismului pozitivist şi scientizant al secolului XX, va fi „teoria laptelui de oaie", care explică fertilitatea atribuită acestora prin alimentaţia pe bază de produse lactate a păstorilor aromâni.

legate de avantajele pe care le-ar putea oferi imaginii de sine. Dar teama că teoria continuității, element de referință al ideologiei naționale, ar putea fi amenințată, face ca afirmațiile privitoare la prolificitatea noastră să fie mai curînd dezmințite, decît acceptate. Bariț combate opiniile sașilor, potrivit cărora românii *„se mulțesc peste toată măsura"*, ceea ce scrie jurnalistul brașovean *„cred dumnealor și nu prea credem noi"*.[115] În general, Bariț profesează o concepție demografică hotărît anti-malthusiană, deplîngînd mai curînd raritatea populației în părțile noastre, decît spectrul înmulțirii nemăsurate.[116]

În orice caz, dincolo de anumite observații întemeiate pe rezultatele statistice care existau de-acum în epocă, toate aceste tribulații pun în evidență dimensiunile remarcabile pe care le atinge procesul de manipulare ideologică a motivului numărului românilor.

Numărul poate fi deci invocat în cele mai diverse scopuri. Pentru George Bariț, numărul mare al românilor din Transilvania reprezintă primul dintre elementele care au contribuit la menținerea vieții noastre naționale în această provincie.[117] În mod asemănător îl folosește Cipariu, care argumentează cu ajutorul lui ideea menținerii purității rasiale a românilor: *„Elementul român e atît de numeros, cît nu are trebuință spre înviarea și întinerirea sîngelui românesc a se împrumuta din elemente străine, precum poate alte naționalități."*[118]

---

[115] George Bariț, „O socoteală cu foile nemțești din Brașov și Sibiu", în **1.2:*Gazeta***, X, 1847, nr. 96, pp. 381–382; **1.9:Bariț 1962**, p. 98.

[116] Vezi **3:*Ideologia generației* 1968**, pp. 265–266. Evident, speculațiile din epocă asupra prolificității românilor erau foarte îndepărtate de o înțelegere adecvată a tendințelor demografice reale. Pentru orice regim populațional tradițional, anterior revoluției demografice din secolul al XIX-lea, este caracteristică o frecvență foarte ridicată a nașterilor, care merge aproape pînă la limita capacităților biologice de procreare. Ea este compensată însă de nivelul aproape la fel de ridicat al mortalității infantile, ceea ce face ca sporul natural să nu poată înregistra decît o creștere foarte lentă (vezi **3:Chaunu 1986**, I, pp. 126–188; **3:Lebrun 1985**). Cu toate acestea, și în pofida precauțiilor intelectualilor ardeleni de la începutul epocii moderne, în cultura română se va contura și tradiția unei imagini a Transilvaniei ca „rezervor etnic" și simbol al vitalității naționale.

[117] George Bariț, „Românii și maghiarismul", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, p. 68.

[118] Timotei Cipariu, „Uniunea", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 67, p. 381.

Acelaşi număr mare, care ne-a salvat în trecut, reprezintă garanţia unui viitor sigur şi luminos, după cum scrie tot Bariţ în primăvara lui 1848: *„Iar pentru cei care cunosc pe români, e destul să reflecteze numai la numerozitatea lor, pentru ca de la 1848 încolo să nu mai poată dispera de al lor viitor".*[119]

O formă oarecum paradoxală de manifestare şi valorizare a temei este cea prin care numărul mare al românilor se transformă în cauză a oprimării noastre. Străinii se tem de noi pentru că sîntem prea mulţi şi de aceea ne discriminează şi ne creează un statut inferior. Este părerea lui Samuil Micu: *„fiindcă mulţime multă era de români şi cu totul a-i scoate din ţară nu era cu putinţă, au început a-i zice străini numai şi suferiţi în ţară".*[120] Iar memoriul din 24 octombrie 1849 aplică ideea în cazul raporturilor româno-sîrbeşti din părţile vestice: *„Nu este greu a pricepe de ce se purtau căpeteniile bisericeşti sîrbeşti cu aşa mare intoleranţă faţă de români, dacă vom socoti că sîrbii, în a căror mînă se află supremaţia, numără abia un milion, iar subordonaţii români peste trei milioane de oameni şi, prin urmare, că această nepotrivită proporţie a poporaţiunii, pentru a susţine predomnirea lor, nu se putea îndrepta altfel decît numai printr-o apăsare spirituală şi prin depărtarea tuturor bărbaţilor luminaţi, ieşiţi din sînul naţiunii române."*[121]

2.3. Numărul românilor: sarabanda cifrelor

Desigur, în această epocă în care statistica demografică, recensămintele, conscripţiile şi catagrafiile înregistrează progrese considerabile[122], este firesc ca tema numărului românilor să nu apară doar prin intermediul unor aproximări adjectivale, ci şi în expresii cifrice şi evaluări absolute. Dar dansul ameţitor al ideologizărilor subiective era capabil să înlănţuie şi lumea aparent imobilă a cifrelor. În primul rînd, marile bătălii naţionale care

---

[119] George Bariţ, „Ce voiesc românii transilvani?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 14–16; **1.9:Bariţ 1962**, p. 116.

[120] Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), în **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 231–232.

[121] **1.7:*Petiţie octombrie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 625.

[122] Vezi **1.9:Răduţiu, Gyémánt 1995**.

încep să se dea în jurul statisticilor considerate false şi tendenţioase reprezintă un factor important de denaturare. Apoi, mistica cifrelor menite să exprime simbolul palpabil al solidităţii naţionale se manifestă îndeosebi prin obsesia numerelor rotunde, valori magice (obţinute, de regulă, fireşte, prin rotunjire în plus), considerate mult mai grăitoare decît rezultatele seci din tabelele recenzenţilor.[123]

„Milioanele" reprezintă ordinul de mărime favorit, obţinut adeseori prin neglijarea sutelor şi zecilor de mii mai puţin semnificative. *„Voi sînteţi milioane, românilor!"* exclamă Papiu Ilarian[124], iar memoriul din 26 septembrie 1848 se bazează şi el pe faptul că *„milioane de români"* revendică unirea corpului naţional sub egida Austriei.[125] Simpla invocare a unei asemenea scări numerice este considerată aptă să ne redea curajul necesar, să ne legitimeze revendicările şi să provoace acordarea drepturilor noastre.

Sarabanda cifrelor pleacă de la milionul *Supplex*-ului din 1791, atribuit, prin rotunjire, românilor din Marele Principat: *„naţiunea suplicantă"*, se spune aici, *„cuprinde cam un milion întreg de oameni"*[126]; românii reprezintă *„poate chiar un milion întreg"*.[127]

Pînă la 1848, conform recensămintelor şi lucrărilor de statistică[128], numărul românilor din Transilvania urcă pînă pe la 1 200 000, cifră vehiculată adeseori şi în presa românească.[129] Bărnuţiu, în *Provocaţiune*, majorînd-o puţin, vrea să pună în evidenţă discrepanţa dintre acest număr considerabil şi statutul politic total inadecvat unei populaţii atît de numeroase: *„Voi, dară, un milion şi trei sute de mii români nu sînteţi pe lume ca naţie"*.[130]

---

[123] O bună analogie contemporană o reprezintă cele „două milioane" de etnici maghiari din România estimaţi de către UDMR, cifră preferată rezultatelor, în fond nu cu mult diferite, din statisticile oficiale.

[124] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. 236–238.

[125] **1.7:*Memoriu septembrie 1848***, în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 911.

[126] **1.7:*Supplex 1791***, în **3:Prodan 1984**, p. 480.

[127] *Ibidem*, p. 479.

[128] Vezi **1.9:Răduţiu, Gyémánt 1995**, pp. 696–697 (anexa nr. 7: „Populaţia Transilvaniei pe naţionalităţi. 1690–1847").

[129] George Barit, „Ce voiesc românii transilvani?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 14–16; **1.9:Bariţ 1962**, p. 116.

[130] **1.9:Bărnuţiu 1990**, p. 33.

Revoluţia nu se va mai încurca însă cu cifre atît de fragmentare, rotunjindu-le fără prea multe explicaţii: *„naţiunea română de un milion şi jumătate"*, scrie Prodan Probul[131], iar negustorii braşoveni licitează pînă la o sumă mult mai frumoasă: indiferent dacă naţionalitatea este *„o mare virtute civilă"* sau *„numai un fanatism"* scriu aceştia , ea trebuie respectată atunci cînd e vorba de un popor *„în Transilvania mai numeros decît toate şi respective de două milioane suflete"*.[132] Trebuie precizat că toate aceste estimări îi au în vedere numai pe românii din Principat.

Numărul românilor cunoaşte însă un salt şi mai spectaculos în timpul revoluţiei, prin însumarea cifrelor referitoare la populaţia românească din diferitele provincii ale Imperiului austriac. Cifra vehiculată cel mai frecvent este aceea de 3 milioane, obţinută prin cumularea românilor din Transilvania cu cei din părţile estice ale Ungariei. Cum aceştia din urmă erau estimaţi anterior la aproximativ un milion[133], este greu de spus prin ce artificiu aritmetic se putea ajunge atît de departe, chiar şi în eventualitatea adăugării populaţiei româneşti din graniţa militară (circa 200 000). Nevoia unei valori memorabile excludea însă asemenea mărunţişuri şi socoteli meschine.

În consecinţă, toate documentele cu caracter oficial ale naţiunii, petiţiile înaintate împăratului, defilează cu cifra respectivă, ca pandant numeric al revendicării politice principale, unificarea într-un corp naţional a românilor din monarhie. *„Cea mai numeroasă în ţinutul locuit de dînsa, fiindcă numără pînă la trei milioane şi jumătate"* se spune în memoriul din 25 februarie 1849[134], unde cifra este ridicată cu încă o jumătate de milion, pentru a scoate în evidenţă faptul că ea se referă la toţi românii

---

[131] Apelul adresat de către viceprefectul Simion Prodan Probul locuitorilor maghiari din Aiud la 19 oct. 1848, publicat în **1.9:Bodea 1982**, II, p. 990.

[132] Negustorii braşoveni către episcopul Andrei Şaguna, scrisoare din 20 iul. 1848, publicată în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, p. 169.

[133] **1.9:Răduţiu, Gyémánt 1995**, pp. 698–699. Andrei Mureşanu vorbeşte de 1 800 000 de români în Transilvania şi Ungaria, adăugînd că după un membru al Dietei maghiare aceştia din urmă nu ar fi decît 100 000. *„Grea smintă statistică"*, notează cu năduf Mureşanu (vezi Andrei Mureşanu, „Pentru ce sîntem aşa rămaşi?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 42, pp. 329–331; **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 38).

[134] **1.7:*Petiţie februarie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 519.

din imperiu, incluzînd Bucovina şi orice altceva s-ar mai putea. Ulterior, în petiţia din 30 iulie 1849, alături de evaluările pierderilor suferite de români (*„patru sute de sate incendiate"* şi *„patruzeci de mii oameni morţi"*), cele *„mai mult decît trei milioane de suflete"* se constituie într-un reproş grăitor la adresa faptului că naţiunea nu a fost cuprinsă, în spiritul solicitărilor sale, în noua formulă constituţională edictată în 4 martie 1849.[135]

În mod semnificativ pentru viziunea unificatoare şi nevoia de numere cît mai mari, cele 3 milioane nu apar numai în memoriile pro-austriece, ci şi în luările de poziţie favorabile maghiarilor. Timotei Cipariu, de pildă, în seria sa de articole din *Organul luminării* care pledează pentru uniunea Transilvaniei cu Ungaria, îşi argumentează teza prin faptul că astfel se vor aduna la un loc cele „3 milioane" de români, mult-invocate, din Ardeal şi din părţile vestice.[136] Din acest punct de vedere, era exact ideea pe care o vor susţine adepţii unificării sub egida Austriei, proiectată într-o altă formulă politică.

Indiferent de forma în care ar putea fi realizată, cifra se fixează puternic în imaginarul colectiv, dobîndind o funcţie de identificare ideologică, după cum o mărturiseşte şi Vasile Maniu, care scrie în *Popolul suveran* din Bucureşti: *„fraţii noştri transilvăneni şi bănăţeni* [...] *sînt trei milioane"*.[137]

O altă cifră va face însă o carieră şi mai spectaculoasă în imaginarul social al vremii, anume aceea care ambiţionează să îi adune la un loc pe toţi românii, la nivelul întregului spaţiu naţional. O bună bucată de vreme, în general pînă la catagrafiile mai riguroase efectuate în Principate sub regimul Regulamentului Organic, numărul care se vehiculează, avînd calitatea unei frumoase rotunjimi, este acela de 5 milioane. Îl întîlnim şi la Budai-Deleanu, în 1815 (*„românii locuiesc în număr de cel puţin 5 milioane în Ţara Românească, Moldova, Transilvania şi părţile Ungariei care odinioară făcuseră parte din Dacia"*[138]), şi la

---

[135] **1.7:*Replică iulie 1849***, în *ibidem*, p. 609.

[136] Timotei Cipariu, „Uniunea", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 65, p. 367.

[137] Vasile Maniu, „Ungaria şi România", în **1.2:*Popolul***, I, 1848, nr. 19, pp. 75–76; **1.9:Bodea 1982**, II, p. 899.

[138] **1.9:Budai-Deleanu 1991**, I, p. 188.

George Bariţ, în 1842 (*„iată-ne mai bine de cinci milioane români în ţările Daciei vechi"*).[139]

Îndată după aceea însă, cifra saltă spectaculos la 8 milioane, fixîndu-se apoi pînă după 1848 la nivelul respectiv. „Descoperirea" ei este facilitată nu numai de progresele recensămintelor oficiale, ci şi de calculele făcute de diverşi observatori străini, autori de descrieri geografice şi statistice, călători sau comentatori de politică internaţională. Aşa este cazul lui Kővári sau Wesselényi (care vorbesc de 7–8 milioane[140]), a lui Desprez[141] şi mai ales a lui Vaillant[142], care joacă un mare rol în fixarea unei imagini unitare a corpului etnic şi geografic românesc, a denumirii acestui ansamblu naţional („La Romanie") şi a cifrei rotunde care îi circumscrie dimensiunile puterii şi importanţei ca factor geo-politic european.

„Opt milioane de suflete", scrie Bariţ în 1848[143], după cum cele *„opt milioane de români ai Daciei lui Traian"* inspiră şi pana lui Papiu Ilarian la 1852.[144] *Organul luminării*, bazîndu-se pe *Erdélyország Statisztikája* a lui Kővári László, şi *Foaie pentru minte...* a lui Bariţ, ambele din 1847, doresc să fie chiar mai exacte, arătînd că după ultimele date numărul românilor este de opt milioane şi două sute cincizeci de mii.[145] Cipariu traduce în timpul revoluţiei (din *Wiener Zeitung*) un articol extrem de elogios la adresa românilor, care susţine ideea unirii tuturor românilor (inclusiv a Principatelor) sub egida Austriei, vehiculînd imaginea grandioasă a unei *„poporaţiuni impozante, masive, de 6 milioane, sub sceptrul împărătesc austriac"*. Deşi redactorul blăjean e deosebit de satisfăcut de opiniile şi aprecierile publi-

---

[139] George Bariţ, „Ce să fie cu românii?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 35, pp. 273–275; **1.9:Bariţ 1962**, p. 75.

[140] Kővári László, „Estract din *Statistica Transilvaniei*", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 41, p. 226; **1.5:Wesselényi 1843**; **1.5:Kővári 1847**.

[141] **1.5:Desprez 1850**.

[142] **1.5:Vaillant 1844**.

[143] George Bariţ, „Ce voiesc românii transilvani?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, XI, 1848, nr. 14–16; **1.9:Bariţ 1962**, p. 116.

[144] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CII–CIII.

[145] Kővári László, în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 41; **1.5:Kővári László 1847**; „Numărul românilor", în **1.2:*Foaie pentru minte***, X, 1847, pp. 255–256.

caţiei vieneze, el ţine neapărat să îi corecteze cifrele, în sensul consacrat de percepţia românească, ajungînd pînă la ideea că noua alcătuire politică ar putea „nutri", pe viitor, pînă la 10 milioane de oameni! cea mai ambiţioasă cifră întîlnită în epocă.[146] Este, în fond, şi idealul lui Bălcescu (ceva mai modest sub raport cantitativ), care va vorbi şi el de *„un stat de şapte milioane de români"*.[147]

Dincolo de asemenea oscilaţii, formula: „sîntem opt milioane de români" statorniceşte cifra care circulă pe toate buzele, în toate publicaţiile, în preajma revoluţiei de la 1848, prin însumarea diverselor statistici şi aprecieri, existente pentru această perioadă, din Dobrogea şi Basarabia pînă în Maramureş.[148] Acest calcul, în care se investeşte o colosală mîndrie naţională, fundamentează deosebit de convingător credinţa că românii reprezintă o naţiune mare şi puternică. Simpla conştientizare a acestui element este considerată aptă să redea speranţa şi să provoace ridicarea la acţiune, în spiritul apelului rostit la Blaj de către Avram Iancu: *„Uitaţi-vă pe cîmp, românilor, sîntem mulţi, ca cucuruzul brazilor, sîntem mulţi şi tari, că Dumnezeu e cu noi"*.[149] Fiind mulţi, sîntem puternici, stă deci în putinţa noastră să rupem cătuşele umilinţei şi să ne croim o soartă nouă.

O variantă la scară mai redusă a temei numărului este reprezentată de problema cifrelor în timpul revoluţiei, sursă nesfîrşită de etalare a orgoliului naţional, de polemici şi exagerări. Evaluarea participanţilor la adunările populare de la Blaj[150], a efectivelor formaţiunilor paramilitare româneşti, cuantumul pierder-

---

[146] „Austria şi Principatele de la Dunăre (după Gazeta Vienese)", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 70, pp. 393–395 (traducere din **1.2:*Zeitung***, 1848, nr. 116); **1.9:Bodea 1982**, I, pp. 428–429, 433.

[147] Vezi **1.9:Bălcescu 1974**, pp. 171–178.

[148] Vezi, de pildă, articolul „Numărul românilor", în **1.2:*Foaie pentru minte***, X, 1847, nr. 31, pp. 255–256. Pentru aceeaşi cifră vehiculată în timpul revoluţiei cf. **3:Berindei 1974**, p. 39.

[149] Cuvintele îi sînt atribuite de către un participant la a doua adunare de la Blaj, Alecu Russo (**1.9:Russo 1908**, p. 80).

[150] În mai, *Organul naţional* scrie cu candoare: *„Numărul adunaţilor nu-l ştim calcula cu scumpătate"*. Unii vorbesc de 15 mii, alţii de 95 de mii. Cu modestie, redacţia alege o cifră de mijloc: *„noi punem numai 40–50 de mii"* (**1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 1, pp. 1–4).

ilor suferite de către români (cifra la care se ajunge este cea de 40 000 de morţi), ca şi cel al victimelor înregistrate în rîndul maghiarilor reprezintă subiecte de aprigă controversă, ca şi cînd cîteva mii de cadavre în plus sau în minus ar fi putut să schimbe ceva din caracterul „just" sau odios al războiului civil.

Alături de bilanţul pierderilor, cifrele spectaculoase destinate să dovedească importanţa contribuţiei noastre la apărarea cauzei imperiale se constituie într-un element de mitizare istorică. Acei *„voinici sute de mii"* care *„sar ca lupi în stîne"* în apărarea valorilor naţionale, din *Răsunetul* lui Andrei Mureşanu[151], reprezintă un simbol elocvent al modului în care este percepută ridicarea de la 1848. *„Voi v-aţi ridicat acum în mulţime ce nu s-a mai văzut pînă astăzi"*[152] scrie Bărnuţiu în octombrie, lansînd mitul sutelor de mii de români înrolaţi peste noapte sub steagurile colonelului Urban sau ale legiunilor româneşti. Dincolo de aceste imprecizii adjectivale, unele cifre vor să fie foarte exacte, cum este cazul celor 195 000 (nici mai mult, nici mai puţin) de combatanţi ai legiunilor[153] — total obţinut prin înmulţirea mecanică a numărului de prefecturi cu un efectiv standard al fiecărei unităţi, care, evident, nu va putea fi niciodată controlat în tumultul unui război cu totul neconvenţional.

Se pot menţiona, în finalul acestui capitol, şi cîteva abateri de la încrederea fetişizantă în ponderea numărului. Ele sînt însă destul de rare, cu toate că tema numărului se putea întoarce şi ea, fără probleme, într-o interpretare negativă, care să incrimineze imaginea unui popor alcătuit din mase anonime, în rîndul căruia numărul mare este mai important decît elitele sau personalitatea.

În primul rînd, există cazuri în care teza numărului mare al românilor este respinsă. După cum Bariţ, pe fondul concepţiei sale anti-malthusiene, dezminte stereotipul prolificităţii noastre[154], Ion Codru Drăguşanu va fi preocupat de raritatea populaţiei în Principate. Muntenia *„are aspectul de colonie nouă şi e puţin populată"*[155], moşiile ei sînt *„mai tot deşerte de locui-*

---

[151] **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 38.

[152] **1.9:Bărnuţiu 1990**, p. 62.

[153] **3:Barlţ 1994**, pp. 340–341.

[154] Aceasta, teoretic vorbind; practic, el va fi tatăl a nouă copii (vezi **2:Boitoş 1942**).

[155] **1.9:Drăguşanu 1956**, p. 93.

tori".[156] El ar dori chiar ca francezii *„să facă început a ne coloniza țările românești deșerte"*[157], în timp ce ideea colonizării cu populație germană era violent combătută în publicistica românească. Dar, conform viziunii pan-latiniste, afinitățile noastre rasiale, neo-romanice, nu pot decît să ne fortifice corpul național, debilitat după părerile unora.

Numărul nostru, socotit îndeobște drept considerabil, atunci cînd este vorba să ne îmbărbăteze, poate fi apreciat drept mic prin raportare la alte interese și puncte de vedere. Sașii sau alte populații vecine nu au de ce să se teamă de unificarea noastră, scrie Bariț, deoarece *„românii nu sînt nici 40, nici 80 milioane"*[158] (aluzie la pericolul pan-slavismului). Cu alte cuvinte, noi nu mai sîntem acel popor copleșitor prin numărul său, din imaginea vehiculată cu alte ocazii. Aceeași instrumentalizare o regăsim la Papiu Ilarian, pentru care românii din Evul Mediu sînt puțin numeroși în comparație cu dușmanii pe care trebuie să îi înfrunte[159]; ei sînt mulți, s-ar putea adăuga, doar atunci cînd este vorba ca numărul să le argumenteze continuitatea, ponderea lor putînd fi modificată oricînd, în funcție de necesitățile ideologice.

O abatere și mai gravă de la principiul importanței numărului se înregistrează atunci cînd se contestă nu dimensiunile sale, ci valoarea pe care acesta o reprezintă. În momentul în care românii vor beneficia de o educație politică, națională și culturală — scrie Bariț —, *„trei milioane de locuitori vor face cît șase sau cît nouă"*, ceea ce înseamnă că milioanele de astăzi nu înseamnă mare lucru, în sine. În aceeași logică, Cipariu afirmă că noi sîntem un *„popor mare, mare nu în înțelesul politic, ci mare întru întinderea lui geografică"*.[160] Răspîndirea geografică, demnă de admirat, nu presupune însă automat și o dezvoltare politică pe măsură.

În spiritul scepticismului și criticismului său raționalist, Cipariu tăgăduiește și în alte ocazii, cu o expresivitate vehementă,

---

[156] *Ibidem*, p. 102.

[157] *Ibidem*, p. 231.

[158] George Bariț, „Un articol ucigaș", în **1.2:*Gazeta***, XII, 1849, nr. 25, p. 97; **1.9:Bariț 1962**, p. 136.

[159] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 22–26.

[160] Timotei Cipariu, „Principii de limbă și scriptură", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 59, p. 332.

importanţa numărului mare. Minuscula comunitate armeană din Veneţia, scrie el, a realizat pe plan cultural mai mult decît românii cei numeroşi: *„O mînă de oameni singur din osteneala lor fecerä atîta, însă noi, noi atîţia fiind, nimica!"*[161] Altă dată, plîngîndu-se de raritatea ştiutorilor de carte în rîndul românilor, în ideea că numărul mare nu înseamnă nimic în lipsa calităţii, Cipariu exclamă: *„Saşii şi ungurii, **respectu numeri*** [în privinţa numărului] *stau ca 1 la 3 către români, ci în privinţa de a şti citi, românii către ei nici măcar ca 1 ad 3 nu stau* [...] *Noi numai **numerus sumus*** [sîntem (doar) număr], *alta nimica"*.[162]

Nu era însă decît o răsturnare singulară a principiului potrivit căruia numărul generează drepturi şi putere, reprezentînd de fapt una dintre acele puţine certitudini compensatorii pe care nimeni nu poate să ni le smulgă.

3. Limba şi alfabetul

Dincolo de funcţiile sale de instrument al comunicării, de pivot esenţial al coeziunii sociale şi suport al reflecţiei şi creaţiei culturale, limba reprezintă pentru românii ardeleni de la începutul epocii moderne în primul rînd principalul factor distinctiv al identităţii naţionale. În conformitate cu modelul naţionalismului etnico-lingvistic de sorginte herderiană, limba, ca şi naţionalitatea, este ridicată la statutul unui principiu metafizic, în jurul căruia se construieşte un cult al adoraţiei mistice. Reflecţia şi „analiza critică" pe marginea unui asemenea fenomen transcendent, „filologia" epocii, nu poate fi în aceste condiţii decît o ideologie prin excelenţă.[163]

Pînă să ajungă însă la nivelul veneraţiei detaşate a frumuseţilor limbii materne, intelectualii vremii se lovesc dureros de dificultăţile nesfîrşite pe care le implică folosirea ei ca limbă de

---

[161] Idem, „Scrisori din Italia" (1852), în **1.9:Cipariu 1972**, p. 140.

[162] Timotei Cipariu către George Barit, scrisoare din mart. 1848, publicată în **1.6:*GBC* 1973-1993**, IV, p. 299.

[163] Vezi, în primul rînd, excelentul studiu al lui Sorin Antohi, *Cuvintele şi lumea. Constituirea limbajului social-politic în cultura română*, în **3:Antohi 1994**, pp. 136–174; pentru implicaţiile politice ale problemei limbii vezi **3:Gyémánt 1986**, pp. 183–221.

cultură şi conversaţie a elitelor, în alte registre stilistice decît cel al expresiei şi culturii populare. Aceste greutăţi se datorează atît unor probleme de o natură „exterioară" limbii (discriminarea ei ca limbă a administraţiei şi învăţămîntului, prin condiţionări politice şi sociale), cît şi celor de natură internă: slaba dezvoltare a limbajului cultural, ştiinţific sau social-politic, dar mai ales absenţa unor norme stilistice şi gramaticale general-acceptate, care să structureze o limbă „literară" unitară.[164] În epocă, fiecare intelectual scrie după cum îl taie capul, ameninţînd însăşi posibilitatea comunicării eficiente prin intermediul idiomului naţional, marea problemă nefiind nerespectarea regulilor gramaticale sau ortografice, ci inexistenţa sistemului normativ care să facă posibilă respectarea sau încălcarea vreunui canon oarecare. Desigur, fiecare în parte are ambiţia „corectitudinii" şi îi critică pe ceilalţi pentru limba lor „amestecată" sau „schimosită", dar noţiunile sînt absolut subiective şi relative în aceste condiţii.

Chestiunea „sărăciei" limbii (la nivelul ei elevat) ridică alte probleme de mare gravitate. Fie folosirea idiomurilor străine ca limbi de cultură şi de conversaţie pentru elite (ceea ce redeschidea discuţia cu privire la riscul deznaţionalizării), fie construirea unei noi limbi române, prin transformarea celei populare în altceva, cu ajutorul celor mai diferite metode — procedeu acuzat de data aceasta din perspectiva necesităţii menţinerii originalităţii, a geniului specific şi purităţii lingvistice.

Astăzi, pentru noi, cea mai bună dovadă a greutăţilor de acest gen cu care se luptau intelectualii vremii o reprezintă însăşi limba lor chinuită fixată în pagina scrisă, prin care se străduiesc, cu rezultate expresive uneori lamentabile, să-şi traducă gîndurile şi sentimentele de o profunzime adeseori remarcabilă. În multe cazuri, textele lor redactate în latină, germană sau maghiară sînt mult mai limpezi şi coerente decît cele scrise în limba vernaculară.[165]

---

[164] Evident, între cele două planuri există o intercondiţionare puternică, truism şi sofism pe care partizanii şi adversarii folosirii limbii române ca idiom cultural îl exploatează mereu în argumentaţiile lor: româna este necultivată pentru că e discriminată sau este discriminată pentru că e necultivată?

[165] Este celebru exemplul lui Avram Iancu, despre care se spune că scria mai bine în limba maghiară, exersată la piariştii din Cluj, decît în româneşte.

Această situaţie este conştientizată pe deplin şi adeseori mărturisită de către cei care o trăiesc pe propria piele (sau limbă), mai ales că ei au mereu în faţă exemplul idiomurilor „mai dedate", care permit o cu totul altă fluenţă a rostirii. Evident, pe coordonatele dimensiunii negative a imaginii de sine, era o observaţie extrem de dureroasă: ca un corolar al înapoierii lor culturale, românii nu au măcar o limbă „mai avută", care să facă posibilă o creaţie culturală la înălţimea celorlalţi.

La 1825, Theodor Serb îl compătimeşte cu toată înţelegerea pe Emanoil Gojdu, considerat un naţionalist *„către români tare învăpăiat"*, pentru faptul că *„n-are mai bună cunoştinţă a limbii noastre, de vreme ce-i mare poet şi frumoase lucruri în limba ungurească face. S-a trudit el şi în limba noastră, dar dedat fiind cu mai avute limbi şi neştiind a multora idei numele, nu poate să se fericească"*.[166] Timotei Cipariu invocă şi el *„meseretatea ce o plîngem şi simţim în toate zilele, de cîte ori nu ne putem răspica ideile aşa chiar, neted, precis, ca într-alte limbi a Europei culte şi elegante"*[167], după cum cu sinceritate se destăinuie şi Papiu Ilarian în prefaţa *Istoriei* sale: îi vine *„greu de a scriere deodată bine e curat în limba ta e de a te ferire de străinismi, după ce toate ştiinţele le-ai învăţat în limbi străine"*.[168]

Această condiţie a limbii române (datorată unor circumstanţe care o scuză, fără îndoială, dar care nu pot ameliora situaţia) de a fi socotită mai puţin aptă, la ora actuală, să exprime idei şi sentimente elevate este surprinsă în mod expresiv de către Andrei Mureşanu, prin metafora „limbii pentru servitori".[169] Poetul condamnă practicile elitei, care crede că limba română nu poate fi

---

Stilul greoi al scrisorilor sale, încărcat de maghiarisme, este elocvent în acest sens. Cf. opinia profesorului Liviu Maior, editorul corespondenţei lui Iancu, comunicată la cursurile sale despre revoluţia de la 1848.

[166] Theodor Serb către Moise Nicoară, scrisoare din 6 ian. 1825, publicată în **1.9:Bodea 1943**, p. 384. Gojdu va rămîne toată viaţa în această postură, dat fiind că pînă şi testamentul său autograf, prin care lasă tinerilor români celebra sa fundaţie, e redactat tot în limba maghiară (vezi **1.1:Gojdu 1869**; **2:Gojdu 1888**; **3:Cordoş, Jude 1989–1993**).

[167] Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 6, p. 26.

[168] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. X–XI.

[169] Vezi aceeaşi formulă şi la **3:Antohi 1994**, pp. 136-174.

folosită decît la nivelul comunicării cu slugile şi plebea, şi în nici un caz ca suport al unei conversaţii rafinate, ca jargon capabil să confere distincţie şi prestigiu social în dispreţul clişeului „dulceţii" limbii materne, moştenită de la strămoşi: *„Aud vorbind de limbă, că-i dulce, sună bine,/Merită să concerte cu limbile surori,/Văd însă că-n saloane e lucru cu ruşine/A convorbi-n o limbă ce-i pentru servitori!"*[170]

În Principate (îşi reia Mureşanu ideea într-un articol), cu toate că este limba „domnitoare" a statului, româna *„pînă acuma în puţine case aristocratice, luînd afară pe servitori, a meritat a fi vorbită"*.[171]

Pe fondul unor probleme de genul celor evocate mai sus, Şcoala Ardeleană conturează stereotipul „lipsei de cultivare" a limbii române, strîns conjugat, în spiritul filozofiei optimiste a iluminismului, cu tema necesităţii şi posibilităţii „cultivării" ei de acum înainte. După cum vom vedea mai jos, articularea acestor motive şi strategii de acţiune nu pleacă însă numai de la constatarea unor dificultăţi „obiective", reale, de la starea propriu-zisă în care s-ar fi aflat limba, cît mai ales dintr-o perspectivă profund ideologică. E necesar ca limba să fie reformată şi „îmbunătăţită" în primul rînd pentru că ea este cel dintîi element al identităţii naţionale, în consecinţă, confecţionarea identităţii respective trebuie să plece din acest punct.

Asociindu-se cu motivele înapoierii culturale şi lipsei de zel în susţinerea intereselor naţionale, tema lipsei de cultivare a limbii apare formulată în mod plastic la Samuil Micu: românii, după părerea sa, *„se lenevesc a-şi lucra şi a-şi iscusi limba sa şi într-aceea a scrie şi învăţa; care rău lucru al românilor a adus pe neamul românesc la cea mai mare prostie şi ticăloşie"*.[172]

Cauza situaţiei proaste în care ne aflăm rezidă deci în decăderea limbii, idee pe care o întîlnim, un an mai tîrziu, şi la Radu Tempea. Pentru el, absenţa unei gramatici scrise — aspect care ilustrează neglijarea cultivării limbii — este motivul originar al

---

[170] Andrei Mureşanu, „La muza mea" (1847), în **1.8:Mureşanu A. 1963**, p. 36.

[171] Idem, „Cîteva reflexii asupra poeziei noastre", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 26, p. 201; **1.9:Mureşanu A. 1977**, p. 39.

[172] Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), în **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 232–233.

tuturor celorlalte rele, care derivă numai de aici: *„lipsindu-ne această mai întîi trebuincioasă măiestrie, ce au putut alta a naște fără decît dezrădăcinarea mai întîi a limbii noastre românești (care a fost cea veche rîmlenească), după aceea lipsa cărților de măiestriile și științele cele înalte, apoi îmbeznirea minții, înecarea de tot în prostie și neștiință; și iată, acum sîntem ce ne vedem cu ochii și ne simțim pe noi înșine!"* S-a adăugat *„nestatornicia stăpînirii"*, în urma căreia *„limba noastră stricîndu-se, ba mai de tot înțelenindu-se, a pierdut și măiestria grăirii, care neavînd părinții noștri grijă de a o iscusi, toată neștiința și varvaria a cuprins pe neamul și a căzut în mare prostie"*.[173]

Deși progresele politice și culturale înregistrate de națiune în prima jumătate a secolului al XIX-lea au erodat lent motivul lipsei de cultivare a limbii române, prelungirile sale pot fi detectate încă la Papiu Ilarian, care, pe fondul temelor sale favorite, mai deplînge faptul că tinerii care *„studiau limba ungurească și o țineau de cea mai cultă, de cea mai necesară, neglijau limba românească, o uitau, o țineau necultă"*.[174]

Corolarul firesc al clișeului neglijării limbii române este cel al cultivării ei. Pentru iluminiști, ea este o necesitate pe linia programului lor pedagogic general și în același timp o posibilitate care se poate materializa în mod sigur, dată fiind credința lor optimistă în universalitatea ființei umane, în egalitatea șanselor de împlinire a tuturor națiunilor și indivizilor.

Este concepția pe care o enunță *Înștiințarea Societății filosofești din Ardeal*, la 1795: *„toate neamurile au avut sîrguință ca să-și împodobească stilul limbii sale cu usebită și întocmită cuvîntare"*, rezultă că și noi ne vom alinia pe același drum.[175] Budai-Deleanu schițează încrezător traiectul saltului de la necultivare la înflorirea limbii; pînă acum, româna a fost *„săracă, rustică, necultivată. Valahul scrie precum de obicei vorbește, fără regulă și alegere. În limba aceasta nu există încă un vocabular, nici o gramatică temeinică, nici o ortografie regulată."* Cu toate acestea, *„limba moldovenească și, în genere, română, are toate calitățile pentru a deveni cu timpul o limbă egală în*

---

[173] **1.4:Tempea 1797**: „Cuvîntare înainte"; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 315.
[174] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CXVIII sqq.
[175] **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 199.

cultură cu cea italiană, dacă oameni iscusiți se vor ocupa de ea".[176] Traducînd o piesă de Metastasio, mărturisește aceeași idee; a efectuat tălmăcirea *„ca o probă cu care se arată că limba noastră, prin cultură, se poate cu vremea alătura celei italienească*".[177] Motivația actului său nu constă deci în dorința de a oferi conaționalilor săi o operă literară, ci, mult mai important, el urmărește să realizeze un exercițiu demonstrativ prin care să probeze capacitățile culturale ale limbii române, în comparație cu limbile altor popoare.

Și Constantin Diaconovici-Loga are încredere în posibilitățile limbii noastre. Prin procedeul derivării, scrie el, *„limba românească, care acum este proastă și scurtă, se poate face bogată și învățată*".[178]

Optimismul primește o bază mai solidă o dată cu progresele politice și culturale realizate în cele două decenii anterioare revoluției. Andrei Mureșanu scrie la 1844 că *„limba românească și pînă acum a dat semne că e primitoare de o cultură mai naltă*", iar în Principate *„este astăzi limba bisericii, limba statului, limba domnitoare*".[179] Ca de obicei, el pune însă accentul pe faptul că valorificarea șanselor care ni se oferă este strict condiționată de voința și capacitatea noastră de a le materializa: *„Deci de la noi atîrnă acum a da acestei limbi o cultură, de care ea este capace* [= capabilă], *și a o aduce la demnitate, ca cu timpu și ea să poată figura între limbile cele cultivate din Europa.*"[180]

Bariț dă glas convingerii încrezătoare în capacitățile culturale ale limbii, bazîndu-se tot pe modelul de civilizație națională al Principatelor — idee-forță a publicisticii sale: *„Limba românească în pămîntul românesc vorbită, oricît s-ar plînge unii și alții, ea a dat și pînă acum dovadă în faptă cum că poate fi limba guvernului, a bisericii, a școlii și, cu atît mai ușor, a mulțimii. O*

---

[176] Ion Budai-Deleanu, *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina* (1805), în **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, p. 39.

[177] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 150.

[178] **1.4:Diaconovici-Loga 1822**, pp. 142–143; **1.9:Diaconovici-Loga 1973**, p. 133.

[179] Andrei Mureșanu, „Cîteva reflexii asupra poeziei noastre", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VII, 1844, nr. 26, p. 201; **1.9:Mureșanu A. 1977**, p. 39.

[180] Idem, „Românul și poezia lui", în **1.2:*Telegraful***, I, 1853, nr. 41–43; **1.9:Mureșanu A. 1977**, p. 134.

dezvolvire slobodă trebuieşte limbii româneşti, şi ea în mîna artiştilor va ajunge acolo unde nici o limbă a Europei n-a putut ajunge vreodată în aşa puţină vreme."[181]

3.1. Reconstrucţia ideologică a limbii

După cum aminteam anterior, problema cultivării limbii nu este însă o simplă chestiune de ordin practic, vizînd îmbogăţirea lexicală, perfecţionarea şi rulajul lingvistic în sfera culturală. Limba constituie în primul rînd o problemă de natură ideologică şi identitară. Construirea unei identităţi naţionale de tip modern — principalul demers al elitei intelectuale a epocii — presupune în mod firesc şi inventarea unei noi limbi, adecvate acestei condiţii. Noua identitate fiind prezentată ca o regăsire şi restaurare a fondului latinităţii noastre originare şi esenţiale, limba — veşmîntul expresiv al naţionalităţii — va trebui să se întoarcă şi ea la forma ei genuină. Pe scurt, este justificarea capitală a latinismului radical, lansat de Şcoala Ardeleană şi perpetuat solid în Transilvania în prima jumătate a secolului următor.

Crearea unei noi limbi — artificiale, s-ar putea spune —, în orice caz total diferită de cea vorbită în mod curent de populaţia românească, la toate palierele ei sociale, motivată teoretic extrem de convingător din perspectiva ideologiei epocii, ridica însă nenumărate dificultăţi de ordin practic. Această tipică tensiune dintre ideologie şi realitatea socială va genera o diversitate nesfîrşită de variante şi soluţii cu privire la modalităţile concrete de creare a unei noi limbi, iar disputele şi polemicile acerbe pe această temă vor furniza cantitativ şi calitativ substanţa principală a efortului cultural al vremii. Aproape fiecare intelectual ardelean mai răsărit va ţine să elaboreze, dacă nu o gramatică, atunci cel puţin un sistem ortografic propriu, considerat mai bun, mai „pur" şi adevărat decît cele concurente, astfel încît această uriaşă sforţare colectivă va ajunge să fie învinuită, pe bună dreptate, de sterilitate şi măcinare în gol a capacităţilor creative ale naţiunii. Ea nu putea fi însă oprită, dat fiind că resortul care o

[181] George Bariţ, „Pămîntul moldo-românesc (Pentru viitorul şi poziţia lui)", în **1.2:*Foaie pentru minte***, III, 1840, nr. 25, pp. 193–200; **1.9:Bariţ 1962**, p. 58.

punea mereu în mişcare era acea irepresibilă tendinţă de căutare a propriei identităţi, declanşată de şocul naţionalismului şi, pe un plan mai larg, al modernizării.

Nefiind aici locul să refac istoria nenumăratelor teorii filologice ale epocii[182], mă voi mărgini să rezum cîteva metode mai importante de confecţionare a noii limbi române, „curată" şi aptă să dea expresie adevăratei noastre identităţi naţionale. O cale este aceea a îmbogăţirii prin preluarea de neologisme, evident, din sfera limbilor neo-romanice, dacă nu direct din latină. O alta urmăreşte, dimpotrivă, purificarea, eliminarea elementelor lexicale şi gramaticale străine şi întoarcerea la o formă originară. Altă metodă, conştientă de sărăcirea lexicală pe care o presupune purificarea, propune îmbogăţirea limbii prin propriile ei resurse, pe baza derivării rădăcinilor de origine latină. În fine, o altă variantă imaginează aceeaşi îmbogăţire lexicală din resurse interne, dar prin apelul la cuvintele vechi, chiar ieşite din uz, ale limbii bisericeşti tradiţionale, ori prin alăturarea diverselor forme dialectale existente în toate provinciile istorice. Se adaugă discuţiile similare cu privire la alfabet şi ortografie. Evident, între aceste metode esenţializate există o puzderie de nuanţe intermediare, de combinaţii şi compromisuri, care merg pînă la acceptarea slavonismelor sau la alte soluţii de natură practică, mai îndepărtate de fondul ideologic al principiilor.

Dincolo de modul practic, mai mult sau mai puţin consecvent, în care se aplică aceste idei, deosebit de important din punctul de vedere al atitudinilor prezente la nivelul imaginarului social rămîne efortul deliberat de normare lingvistică, mărturisit ca atare de către promotorii săi, creator de identitate şi auto-stereotipuri naţionale.

Gheorghe Constantin Roja, autorul *Măiestriei ghiovăsirii* [= citirii] *româneşti* (1809), este unul dintre cei care formulează în modul cel mai limpede dezideratul elaborării unei limbi noi, curăţată de influenţele străine. Chiar dacă o asemenea limbă nu va fi înţeleasă de masa populaţiei şi va trebui să fie învăţată la şcoală (ca o limbă străină, s-ar putea adăuga) aceasta este singura cale pe care trebuie să mergem: *„ce poate fi mai frumos la români şi mai uşor, decît învăţătorii să înveţe pe născuţii noştri*

[182] Vezi **3:Marino 1964; 3:Seche 1966; 3:Gheţie 1966; 3:Macrea 1969.**

dialectul nostru curat şi, cu ajutorul aceluia, ştiinţele. Aceşti şcolari se vor deprinde încet a-şi împărtăşi cugetele sale în limbă curată românească şi apoi pe fii aşa îi va învăţa a grăi [...] *Nici nu împiedică că această limbă limpezită nu va ajunge curînd a trăi toţi cu dînsa, ba într-acest chip vom fi întocmai cu alte naţioane, pentru că vom avea o limbă de toate zilele şi alta curată, care se va învăţa din cărţi.*"[183] În plus, cu ajutorul unei asemenea limbi vor putea să se înţeleagă românii din toate provinciile, indiferent de deosebirile dialectale.[184]

Fără îndoială, Roja este influenţat de modelul de dezvoltare al limbii greceşti, structurat pe varianta populară (*dimotiki*) şi cea savantă (*katharevusa*), dar trebuie spus că şi alte naţiuni din zonă intrate prea brusc sub zodia modernizării manifestă tendinţe similare de creare/adoptare a unui limbaj cultural elitar, care la rigoare poate să fie chiar o limbă străină!

Paradoxurile şi dificultăţile practice presupuse de acest proces de reconstrucţie ideologică a limbii sînt bine puse în evidenţă şi de către Paul Iorgovici. După părerea sa, limba se poate curăţa şi îmbogăţi prin derivare din rădăcini originare latine; astfel, *„în locul multora vorbe străine se nasc de cele a noastre, care se vor părea la mulţi că sînt noi, dar în faptă ale noastre sînt, ci mai s-au zăuitat din limba noastră din multe pricini, iar mai vîrtos din neaverea dicţionarului şi gramaticii"*.[185]

Cu alte cuvinte, reconstrucţia limbii îi poate surprinde pe înşişi vorbitorii ei, care nu-şi vor mai recunoaşte propriul idiom. Aceeaşi problemă o întîlnim la Gheorghe Şincai, în 1783: *„tu, carele vei citi cartea aceasta, nu mă vei judeca pentru cuvintele şi vorbele care doară ţi s-or vedea noao sau străine"*; scopul său a fost *„ca de la cuvintele şi vorbele cele tocma româneşti* [adică originare-latine] *nici cum să nu mă abat"*. Dar neîncrederea lor este o eroare, pentru că limba pe care o vorbesc este una degradată.[186] Noul elaborat, confecţionat acum, nu reprezintă decît întoarcerea la „adevărata" limbă, la puritatea ei primordială.[187]

---

[183] **1.4:Roja 1809**, p. 14; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 819.

[184] *Ibidem*.

[185] **1.4:Iorgovici 1799**, p. 30; **1.9:Iorgovici 1979**, p. 145.

[186] **1.4:Şincai 1783**, p. II; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 34.

[187] Această nostalgie a purităţii şi corectitudinii originare, alterate prin vitregia vremurilor, va rămîne o moştenire persistentă în cultura română;

La prima vedere, Budai-Deleanu pare mai moderat în privinţa felului în care priveşte gradul de inovaţie instituit de noua limbă cultivată, în raport cu idiomul cotidian. În dialogul pe care îl imaginează între un „diac" şi un „dascăl" român specialist în filologie, el scrie: *„limba muzelor* [...], *întru care se învaţă ştiinţele, se află la toate neamurile politicite, la care floresc învăţăturile, şi este în sine tot aceeaşi limbă a norodului de obşte*[188] *numa cît este mai curată şi curăţită de toate smintelile ce se află la limba de obşte a gloatei, cu un cuvînt, este limba lămurită şi adusă la reguli gramaticeşti"*, îmbogăţită cu un lexic adecvat.[189]

Perplexităţile celor doi alchimişti care inventează noul limbaj nu întîrzie însă să apară în continuarea dialogului. În faţa ideii amintite anterior, potrivit căreia promovarea noii limbi cultivate se poate realiza cu aparentă uşurinţă, diacul îşi mărturiseşte bucuria, dar, implicit, va introduce o contradicţie: *„aşadar vom putea învăţa ştiinţele şi în limba noastră românească?"* De ce nu? îi răspunde dascălul; problema vine însă din aceea că *„toţi care au scris pînă acum au scris cu adevărat româneşte, dar puţini foarte sînt care să se fi înălţat oarecumva peste gloată cu voroava lor sau, vrînd a se depărta de vorba cea de toate zilele, să nu fi trebuinţat cuvinte străine fără treabă şi fără alegere"*. Aici intervine marele semn de întrebare, care îl face pe diac să se întrebe contrariat: *„aşadar noi vorbim şi am vorbit pînă acum rău?"*[190]

Era o nouă tuşă violentă adăugată imaginii de sine negative, de natură să inducă noi crize ale identităţii; noi nu ne vorbim nici propria limbă ca lumea, condiţia noastră e atît de precară, încît schimbarea ei trebuie să plece de la nivelul cel mai profund, al

---

noile reglementări ortografice ale Academiei reprezintă cele mai bune dovezi în acest sens.

[188] Într-o terminologie mai pedantă, s-ar putea spune că de- sau re-venirea „limbii de obşte" la stadiul „în sine-lui" presupune trecerea ei prin filtrul reconstrucţiei ideologice, distanţa dintre „limba în sine" şi cea cotidiană fiind de fapt aproape tot atît de mare ca şi cea dintre „lucrul în sine" şi „fenomenul" kantian, chiar dacă în cazul de faţă parcurgerea ei se vădeşte teoretic posibilă.

[189] Ion Budai-Deleanu, *Dascălul românesc pentru temeiurile gramaticii româneşti* (1815–1820), în **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, pp. 132–133.

[190] *Ibidem*.

cuvintelor prin care noi ne structurăm expresiv realitatea. Desigur, „dascălul" încearcă să liniştească frămîntările învăţăcelului: nu se poate spune că noi am vorbit rău pînă acum, la nivelul limbajului cotidian. Dar dacă vrem să abordăm subiecte mai elevate, este necesar să întreprindem această reformă a limbii.[191]

Spre deosebire de cei trei filologi evocaţi anterior, Radu Tempea se dovedeşte un moderat sincer în materie de restructurare lingvistică pe baze latiniste. El evocă dificultăţile practice pe care le-ar presupune o asemenea operaţie nu pentru a căuta soluţii de depăşire a lor (cum fac alţii), ci pentru a sublinia dezavantajele reale ale reconstrucţiei ideologice a limbii, chiar dacă acest ideal nu îi este nici lui cu totul străin: *„Cu greu este şi va fi, direpţ aceea, a aduce limba aceasta în curăţenia şi orighinalul ei, adică în limba veche romanească sau rîmlenească, căci de ar aduce-o cineva în curăţenie, ar fi tocma latinească şi italienească; şi cel ce ar învăţa româneşte aşa limpede, care nu este român, cărţile bisericeşti nu le-ar putea înţelege, nici vorba obştească de acum obicinuită; românul neînvăţat încă socotesc că ar zice că-i schimoseşti limba părintească."* Paradox inversat, de data aceasta noua limbă, confecţionată de latinişti, este socotită o degradare a limbii originale![192]

În mod semnificativ însă, gramatica lui Tempea nu se va bucura de succesul lucrărilor filologice ale lui Iorgovici, Budai-Deleanu, Şincai sau Maior, acestea fiind reţinute în mult mai mare măsură de posteritate. Budai-Deleanu îi va învinui chiar pe Tempea şi Molnar-Piuariu pentru moderaţia cu care cei doi cărturari au promovat latinismul.[193]

După cum mărturisesc artizanii săi, un procedeu fundamental în procesul de reconstrucţie ideologică a limbii este cel al perfecţionării acesteia cu ajutorul regulilor, al normării lingvistice, sub toate aspectele: gramatical, lexical şi ortografic. Iorgovici scrie că *„limba noastră are lipsă de îndreptare şi de înmulţire; aceasta se poate face de vom aduce-o numai la regule fixe"*[194], iar Şincai susţine aceeaşi idee într-un mod şi mai sugestiv, afir-

---

[191] *Ibidem.*

[192] **1.4:Tempea 1797**: „Cuvîntare înainte"; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 317.

[193] **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, pp. 117–118.

[194] **1.4:Iorgovici 1799**, pp. 72–73; **1.9:Iorgovici 1979**, pp. 229–231 (tot aici, p. 231, nota 76, vezi consideraţiile editorilor).

mînd că *„prin normă, prin care, după prea înalta voie a chesaro-crăiescului maiestat, trebuie să se îndrepte toţi oamenii, să se îndrepte şi să se sporească şi limba noastră"*.[195] Introducerea unei noi ordini şi structurări în limbă, la fel ca ordonarea simbolică a realităţii sociale, reprezintă un mod tipic ideologic de acţiune, pe ambele fronturi, al limbii şi al realităţii. Este vizibil aici şi mitul politic al autorităţii reformatoare a bunului împărat. Voinţa de ordine a monarhului îndreaptă, „normează" totul: individul, societatea, chiar limba, care trebuie şi ea ameliorată, după criterii raţionale, la fel ca şi celelalte sectoare ale realităţii.

Pe urmele modelului ideologic al despotismului luminat, intelectualii ardeleni îşi construiesc propria strategie de „îndreptare" a naţiunii, nutrind convingerea că gramatica şi dicţionarul pot să facă ordine într-o lume (lingvistică şi socială) rătăcită în întuneric, degradare şi confuzie.

Analogia, dusă pînă la identificare, dintre limbă şi realitatea socială transformă procesul de reconstrucţie a limbii într-o necesitate primordială. Îndreptînd limba, îndreptăm automat şi starea naţiunii, *„fiindcă limba şi naţia cu acelaşi pas păşesc"*.[196] *„Din cele pîn ici zise pentru limba românească* — scrie Paul Iorgovici — *se pot multe înţelege şi din cele ce sînt de ale stării a naţiei româneşti"*.[197] Naţiunea română a decăzut din cauza neglijării limbii, a lipsei gramaticii şi dicţionarului (ceea ce a dus, în consecinţă, la declinul cultural), dar aceasta înseamnă că refacerea structurii iniţiale a limbii o va transforma din nou într-un vehicul cultural, atrăgînd după sine progresul general al naţiunii.

Acest refugiu în filologie, la fel ca şi atenţia acordată istoriei, reprezintă de fapt o modalitate de substituire ideologică a acţiunii directe în domenii cum ar fi cel economic sau politic. Dat fiind că în sferele respective nu se poate schimba mare lucru, se naşte credinţa că răul poate fi îndreptat prin transformarea acelor structuri, pur ideologice, care par să se preteze la acţiunea noastră directă, care pot fi modificate şi „îmbunătăţite" după plac. Dacă nu este posibil să schimbăm realităţile politice sau economice dureroase, putem, în schimb, să rescriem istoria şi să refor-

---

[195] **1.4:Şincai 1783**, p. II; **1.9:Fugariu 1970**, I, p. 75.

[196] **1.4:Iorgovici 1799**, pp. 81, 10–11; **1.9:Iorgovici 1979**, pp. 247, 105–107.

[197] *Ibidem*, p. 81, respectiv p. 247.

măm limba, să instituim o ordine cu totul nouă în lumea iluzorie a cuvintelor, prin gramatică şi dicţionar.

În aceste condiţii, se spune în epocă, ţinînd cont de importanţa capitală pe care o are pentru destinul naţiunii, reconstrucţia limbii nu este o chestiune care poate fi lăsată la voia întîmplării, pradă opţiunilor diverse ale indivizilor, ca o problemă ştiinţifică sau de conduită lingvistică personală. Voinţei ideologice de natură să restructureze noua limbă trebuie să i se supună toţi membrii colectivităţii naţionale, cu necesitate; lipsind mijloacele coercitive (forţa administrativă a statului sau cea culturală a unui sistem educaţional instituţionalizat) care să impună această voinţă societăţii civile, introducerea ei rămîne pe seama presiunii simbolice a „datoriei naţionale", a naţionalismului, ca sistem ideologic hegemonic, în curs de constituire.[198]

„Să lăsăm, dar, la o parte ce zic unii şi alţii — scrie acelaşi Paul Iorgovici; *cîţi oameni, atîtea gînduri; noi să căutăm ce nume purtăm şi ce limbă vorbim* [...] *Fi-vor mulţi, ştiu, şi dintre românii noştri, care, au prin neştiinţă, au prin alte pricini, vor mai voi a se depărta în cuvinte de la rădăcina limbii noastre. Tot însul e slobod a gîndi de fiece lucru după cum se pricepe* [...] *Mai pe urmă slobod este la fiecare a vorbi cum lui place."* Dar după această ultimă concesie făcută toleranţei de sorginte iluministă pentru opiniile individuale, Iorgovici revine la imperativul datoriei ideologice a colectivismului naţional, lăsînd în cel mai rău caz pe seama viitorului sarcina materializării acesteia: *„Dacă nu vor plăcea românilor de acuma* [cuvintele derivate din rădăcini latineşti], *am nădejde că se vor afla între următorii noştri la care vor plăcea ce e a naţiei noastre şi se vor sîrgui a mai adăuga la folosul naţiei."*[199] Respectarea „purităţii" limbii devenise o chestiune de morală naţională şi de împlinire a unui destin.

Chiar dacă aceste comandamente ideologice presau puternic asupra practicii lingvistice şi mai ales ortografice, nu se poate

---

[198] Pentru relaţia dintre limbă, „inteligenţie", societatea civilă şi presiunile ideologice vezi **3:Antohi 1994**, pp. 145–146, 163–164.

[199] **1.4:Iorgovici 1799**, pp. 77–79; **1.9:Iorgovici 1979**, pp. 239–243. Cît de spectaculos se poate răsfrînge coerciţia unui principiu ideologic la nivelul practicii idiomatice, a dovedit-o din plin conformismul lingvistic faţă de faimoasa „limbă de lemn", atît în anii comunismului, cît şi după aceea (vezi **3:Thom 1993**).

spune că dezertările lucide din chingile conformismului lingvistico-ideologic ar fi lipsit întru totul, nici la nivelul uzului cotidian, nici la cel al argumentărilor teoretice. Ele erau favorizate atît de absenţa mijloacelor coercitive de aliniere ideologică a societăţii civile (de care aminteam anterior), cît şi de existenţa unor presiuni ideologice de natură diferită, care concurau şi slăbeau tendinţa principală, întruchipată de latinismul naţionalist. Tradiţia ortodoxă, de pildă, care lega specificul identităţii sale (şi, în prelungire, pe cel al naţiunii) de parfumul slavizant al limbii cărţilor bisericeşti, sau de alfabetul chirilic, introducea un asemenea factor alternativ şi diversionist în raport cu direcţia ideologică principală, de natură să erodeze caracterul totalizant al acesteia.[200]

Evident, intelectualii ardeleni care îşi arătau nemulţumirea faţă de febra ideologizării filologiei puteau să o facă, pur şi simplu, în numele raţiunii şi al bunului-simţ. Ioan Maiorescu, care se străduieşte mereu (deşi nu izbuteşte totdeauna) să fie, ca filolog, om de ştiinţă obiectiv, şi nu un paladin al ideologiei naţionale partizane, deplînge manifestările febrei filologice motivată ideologic: *„În limbă toţi vor să fie ziditori. O tot netezesc şi o pieptenă, pînă ce-i trag şi pielea; apoi îi dau alta."*[201]

Simion Bărnuţiu, într-o scrisoare către Papiu Ilarian, se arată şi mai pornit împotriva fenomenului respectiv; citînd o apreciere a lui Carlo Cattaneo, care critică foarte aspru caracterul steril al acestor dispute filologice la români, studentul ardelean din Pavia îi da întru totul dreptate savantului italian: *„Românii* — scrie Cattaneo (în traducerea lui Bărnuţiu) — *în loc să producă opere de ale minţii, splendide şi elegante, nu produseră pînă acum decît lucruri gramaticale* [...] *Trei alfabete şi doară 14 sisteme diverse de ortografie despart la ei pe puţinii lor literaţi şi prea puţinele cărţi ce le au."*[202] Bărnuţiu se arată aici adeptul hotărît al abandonării acestor dispute inutile, care, după părerea sa, de-

---

[200] Într-un mod analog cu felul în care principiul naţionalist, resuscitat în timpul regimului Ceauşescu, a subminat de fapt, împotriva voinţei promotorilor săi, sistemul ideologic hegemonic marxist, deoarece oferea o alternativă în raport cu acesta. Vezi această teză la **3:Verdery 1994**.

[201] Ioan Maiorescu, în **1.2:*Foaie lit.***, I, 1838, nr. 16, p. 122.

[202] Simion Bărnuţiu către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din dec. 1852, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, p. 40.

turnează efortul cultural al naţiunii din direcţia creaţiei originale: *„a sosit timpul ca să se deştepte românii nu numai la ortografie, ci şi la alte lucruri mai înalte ale vieţii, că iacă, ne judecă străinii, şi pe drept, pentru că* [...] *în timp de vreo 70 de ani s-a dezbătut de saţiu ortografia şi românii au documentat de ajuns pînă acum cum că n-au fost în stare a produce opere de ingeniu* [= de creaţie], *acum ar fi timpul a se încurca şi la acestea* [...] *E de lipsă a-şi trage raţiunile, pentru ce n-au putut merge mai încolo de ortografie pînă acum, pentru ce stau tot pe la ABC, după cum ne impută domnul Cattaneo pe drept?"*[203]

Astăzi, nu este greu de găsit un răspuns la întrebarea lui Bărnuţiu: importanţa chestiunilor respective provenea din faptul că ele reprezentau dispute asupra identităţii naţionale, marcată prin limbă şi alfabet, iar această identitate îndelung dezbătută constituia, la rîndul ei, principalul instrument simbolic de apărare împotriva ameninţării Celuilalt.

3.2. Alfabetul

La fel ca şi în cazul limbii, problema alfabetului şi a ortografiei este transformată în epocă într-o aprigă bătălie asupra identităţii, purtată între partizanii literelor latine şi cei ai slovelor chirilice; se adaugă, ca un al treilea element al disputei, soluţia de compromis a alfabetului de tranziţie, adoptat, de pildă, de către George Bariţ în gazetele sale, cu începere din 1840–1844.[204]

Aproape toţi intelectualii importanţi ai vremii militează pentru introducerea alfabetului latin, chiar dacă mulţi continuă să publice ori să corespondeze în ortografie chirilică, gîndindu-se la preferinţele publicului sau mînaţi de obişnuinţă. Dar, raportînd persistenţa remarcabilă a scrierii cu slove la vehemenţa cu care liderii opiniei culturale îşi motivează opţiunea pentru litere, trebuie să admitem că fenomenul remanenţei alfabetului chirilic

---

[203] *Ibidem*, pp. 48–49 (scrisoare din ian. 1853).

[204] *Foaia* trece la alfabetul de tranziţie în 1840, iar *Gazeta* în 1844. Din 1852, ele vor fi tipărite parţial cu litere latine, dar trecerea definitivă la acest alfabet va surveni abia în 1862 (vezi **3:Marica 1977**, II, p. 19). Pentru întreaga problematică a epocii alfabetului de tranziţie vezi reuşita carte a lui Ştefan Cazimir, **3:Cazimir 1986**.

în Transilvania nu se datorează numai habitudinilor tradiţionale şi rutinei, ci se bazează, şi el, pe anumite opţiuni ideologice foarte solide.[205]

Pentru promotorii alfabetului latin, introducerea acestuia reprezintă, în mod cît se poate de firesc, o problemă identitară, asociată în mod organic elaboratului ideologic naţional pe care îl confecţionează acum. Un popor cu nume, cu origine şi cu limbă latină nu poate să folosească decît singura ortografie corespunzătoare specificului său.

Dar şi pentru ierarhia bisericească ortodoxă, care apără şi cultivă alfabetul chirilic, menţinerea acestuia din urmă este tot o chestiune de identitate, de apărare a specificului naţional. Slovele, care au ilustrat toată fiinţarea noastră culturală de pînă acum, sînt considerate mărci distinctive ale credinţei noastre răsăritene, definindu-ne specificul comunitar, în raport cu latinismul universalist şi catolicizant. O anumită logică empirică pare să stea de asemenea de partea acestei teze. Introducerea alfabetului latin reprezintă o noutate în raport cu realitatea existentă, înseamnă inovaţie, schimbare — într-un domeniu de capitală importanţă simbolică —, deci poate fi acuzată uşor că va conduce la pierderea specificităţii şi alterarea identităţii noastre.

În consecinţă, pledoaria „latinizanţilor" se construieşte în raport cu o asemenea obiecţie solid întemeiată — inclusiv din punctul de vedere al propriului lor sistem de argumentaţie —, şi nu ca o facilă replică modernizatoare la un conservatorism absurd şi depăşit, de tip *l'Ancien Régime*. Adepţii alfabetului latin trebuie să-şi combată adversarii cu propriile lor arme (tradiţia fiind o bază naturală a identităţii), ceea ce îi determină să confecţioneze mituri istorice suplimentare, care să le legitimeze poziţia.

Să parcurgem deci aceste argumente, remarcînd relevanţa lor deosebită din punctul de vedere al identităţii naţionale.

Samuil Micu, în stilul său mai greoi şi mai încărcat, face apel la motivaţia istoristă cea mai la îndemînă (să preluăm alfabetul strămoşilor noştri), adăugînd argumentul de ordin pragmatic al necesităţii sincronizării şi modernizării, dat fiind că la ora actuală alfabetul latin este vehiculul ortografic al tuturor naţiunilor

---

[205] În calendarele populare sau tipăriturile bisericeşti ortodoxe el va dăinui pînă la începutul secolului nostru.

civilizate: *„Literele, dară, sau slovele cu care de la o vreme încoace se slujesc românii cei din Dachia sînt slovenești. Iară cele vechi, părintești litere ale românilor din Dachia, precum ale românilor celor din Italia, sînt cele lătinești. Deci, voind a urma mai bine pe părinții și pe mai-marii neamului nostru, decît pe cei străini, și cu bun adevăr cunoscînd că mare și întru învățătură spor și întru politie folos, și între alte neamuri învățate laudă vom dobîndi dintru aceasta că iarăși vom lua literele noastre cele vechi și părintești, cu care toate neamurile (măcar străine de neamul românilor) cele iscusite și învățate se folosesc, am judecat că noi, cei ce sîntem romani, să punem într-această cărticică literele noastre cele vechi și părintești."*[206]

Budai-Deleanu înseriază o argumentație mult mai vastă și mai subtilă. O idee-forță este aceea că alfabetul chirilic reprezintă o formă străină, cu totul nepotrivită structurii interne a limbii noastre, geniului specific al acesteia. Între alfabet și limbă trebuie să existe o corespondență intimă, crede filologul ardelean, în acord cu teoriile lingvistice ale vremii, dat fiind că limba este un organism viu, cu proprietăți specifice (și nu un simplu semn lingvistic, arbitrar ales în raport cu realitatea pe care o desemnează, cum ar spune structuraliștii): *„Dovedire-aș că slovele care le zicem noi slovenești tocma așa se lovesc cu firea și făptura dinlăuntru a limbii românești ca și cele turcești. Căci, dacă vom vrea să o silim, o vom putea scrie și cu slove turcești tocma așa ca și cu slovenești. Însă întrebarea este: oare cum se va lovi cu celelalte proprietăți a limbii? Fiindcă fiește care limbă are ale sale."*[207]

Această neconcordanță dintre limbă și alfabet, se spune în epocă, generează însă o problemă mult mai gravă decît s-ar putea crede, de natură să obtureze și să altereze însăși identitatea

---

[206] **1.4:Micu 1801**, pp. III–IV; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 529–530.

[207] Ion Budai-Deleanu, *Temeiurile gramaticii românești* (1815–1820), în **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, p. 111; **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 139–140. Evident, Budai-Deleanu se înșela; orice limbă poate fi scrisă cu orice alfabet. Ironia soartei a făcut ca însuși turcii să treacă la scrierea cu alfabet latin după revoluția kemalistă, din rațiuni de modernizare, ignorînd în mod salutar obsesiile identitare de natură ortografică. Deoarece au foneme asemănătoare cu ale noastre („ș" de exemplu), turcii au preluat chiar caractere din alfabetul românesc (vezi **3:Graur 1974**, p. 146).

noastră națională. Alfabetul chirilic ascunde latinitatea noastră, atît în ochii străinilor, cît și nouă înșine, ne înstrăinează așadar de condiția noastră reală. De-abia restabilirea veșmîntului ortografic originar va reface transparența identitară: *„văzînd în urmă că cu acest fel de scrisoare limba noastră ce mai nainte fiind scrisă cu slove sîrbești, nu se cunoaște* [= cunoștea] *întru alte limbi varvare se arată adevărata fia maicii lătinești și sora limbii itălienești, am socotit de acolea că ar fi bine ca neamul nostru de-acum înainte să primească această scrisoare lătinească, la limba cea învățată".*[208]

Ortografia „latino-valachica" are astfel darul să reveleze fondul latinității noastre, invizibil pînă atunci și uitat sub acoperămîntul barbar, pervers și denaturant al slovelor; identitatea, etnonimul, originea latină, strălucirea condiției noastre — toate apar în adevărata lor lumină, claritate și splendoare, după cosmetizarea ortografică: *„Române! văzînd cît de clar, înalt și suleget* [= voios, vesel] *strălucește acest nume după ce l-am dezbrăcat din floacele lui Chiril și l-am îmbrăcat în veșminte românești, îndeamnă-te a purta acest nume spre adevărata ta laudă."*[209]

Goana obsesivă după un țap ispășitor, vinovat de mizeria și situația proastă în care ne aflăm, își găsește astfel o nouă țintă, întruchipată acum de moștenirea lui Chiril și Metodiu. Slovele sînt de vină pentru înapoierea și decăderea noastră, ele au fost, după cum scrie Vasile Gergely de Ciocotiș, *„primare cauza stricării limbii"* și astfel *„prin dînsele mai cu samă au fost aduși românii la varvarie groasă și acoperiți cu întunecoasă negura neștiinței".*[210] Alfabetul chirilic a realizat această catastrofă deoarece a transformat limba, favorizînd împrumuturile slave, încît *„struncenită și înstrăinată, limba noastră cea romană de ce, de ce mai apusă scăzu și se depărtă mult, abătînd și tare rătăcind din firea sa. Ma ce e mai mult, fu împiedicată, îngreuiată și de*

---

[208] **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 144–145.

[209] **1.4:Crișan-Kőrösi 1805**; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 594. Redarea cîtorva pasaje în ortografia originală poate dezvălui cît de „limpede" suna această limbă „română" în veșmintele respective: *„Romane! Vediand quôt de chiár, inalt si sulléget extralucesce acest Nome, dòpa ce l'am desbraccat d'in flócce le lui Cyrilla..."*.

[210] **1.4:Gergely de Ciocotiș 1819**: „Cuvînt înainte"; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 500.

totul oprită cuminecarea limbii cu alte popoare europeieşti, de nu se pot judeca de pe limbă-ne ce sîntem."[211]

În acest punct, intelectualul maramureşean atinge un alt argument esenţial al partizanilor scrierii latine, pe care l-am văzut schiţat şi la Samuil Micu: necesitatea sincronizării, inclusiv sub acest aspect, cu naţiunile cultivate, mai mult decît atît, racordarea noastră la sfera civilizaţiei europene occidentale, prin însuşirea alfabetului care ne poate ralia şi pe noi comunităţii respective.

Dincolo de însemnătatea simbolică a însuşirii semnului alfabetic care evidenţiază afinitatea noastră cu civilizaţia occidentală, intelectualii ardeleni ţin să sublinieze mereu importanţa practică a respectivei alinieri ortografice. Pentru ca străinii să se poată apropia de noi şi să ne recunoască originea şi condiţia adevărată (pentru ca pe o asemenea cale a paşilor reciproci de întîmpinare să ne integrăm în fluxul european al luminării), este necesar să adoptăm această interfaţă comunicaţională indispensabilă, semn de identificare şi de afinitate. Budai-Deleanu afirmă că a folosit în lexiconul său litere latine în primul rînd *„pentru hatîrul străinilor ce ar dori să înveţe această limbă"*[212], iar Gheorghe Constantin Roja arată că *„astăzi mai toate naţioanele învăţate cu literele cele lătineşti trăiesc în Europa"*.[213] Timotei Cipariu scrie şi el că *„mai toată Europa scrie cu litere latine"*; pînă şi germanii, englezii sau maghiarii, care nu sînt de viţă latină, folosesc acest alfabet, *„numai românul, carele poartă acest nume* [...], *numai el din toate popoarele romanice mai scrie cu az, buche"*.[214]

Petiţia din 21 mai 1848, adresată guvernului maghiar de către notabilii români din părţile estice ale Ungariei, supraliciteză ideea, afirmînd chiar că „slavismul" ne-a silit, în mod intenţionat, la adoptarea slovelor în şcoală şi biserică, pentru că *„a voit naţia noastră a o despărţi de către Europa civilizată, pentru aceea ca prin o silă morală să o poată trage în cursa slavismu-*

---

[211] *Ibidem*.

[212] Ion Budai-Deleanu, *Temeiurile gramaticii româneşti*, în **1.9:Fugariu 1983**, II, pp. 144–145.

[213] **1.4:Roja 1809**, pp. 16–18; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 820.

[214] Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 57, p. 320.

lui".[215] Iar Papiu Ilarian, aflat în Italia, deplînge amar, într-o scrisoare către Iacob Mureşanu, faptul că alfabetul chirilic ne conferă o identitate cu totul străină, în ochii fraţilor noştri latini: *„Oh, Doamne, cîtă ruşine ne mai fac şi slovele! Să mă iertaţi, şi mă rog să nu mă judece cineva de pedant, dar se cere să fie în străinătate ca să poată vedea cum identifică străinii străinătatea slovelor noastre cu străinătatea sîngelui nostru."* Îl roagă insistent pe redactorul *Gazetei* să folosească în publicaţia sa forme şi cuvinte latine, şi nu slave, pentru ca italienii să poată vedea că şi noi sîntem latini![216]

Dar, pentru că într-o problemă de identitate argumentele logice şi pragmatice sînt insuficiente, partizanii literelor latine manifestă tendinţa de a-şi legitima poziţia prin invocarea (sau confecţionarea) unor argumente de natură istorică, inventînd o tradiţie a folosirii alfabetului latin la români. Dincolo de justificarea de ordin mai general că el reprezintă alfabetul strămoşilor noştri, imaginarul social ţine să asocieze acestei idei şi o teorie a continuităţii utilizării acestuia, pandant „logic" al teoriei continuităţii românilor. În consecinţă, se spune, noi am folosit mereu de-a lungul timpului acest alfabet, firul fiind întrerupt doar printr-un accident conjunctural al istoriei, şi anume înlocuirea literelor latine cu slovele chirilice sub domnia lui Alexandru cel Bun, ca urmare a sfaturilor perfide ale mitropolitului Theoctist. Tot atunci, toate vechile manuscrise româneşti scrise cu alfabet latin ar fi fost distruse prin ardere ca urmare a poruncii domneşti, pentru a se asigura biruinţa definitivă a slovelor şi pentru a se bara astfel orice influenţă catolicizantă.

Această veche tradiţie cărturărească, lansată în cultura română de Dimitrie Cantemir[217], este îmbrăţişată cu multă căldură de

---

[215] **1.7:*Petiţie mai 1848***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 345; **1.9:Bodea 1982**, I, p. 510. De remarcat faptul că şi ideologia maghiară a epocii profesează această idee, subliniază latinitatea românilor şi afinitatea lor cu spaţiul de civilizaţie apusean, pentru a stimula şi legitima astfel detaşarea românilor de blocul slav ortodox (avînd în spatele său Rusia), încercînd să atenueze pe această cale obsesia încercuirii (vezi **3:Gyémánt 1986**, p. 71). Memoriul de faţă vine în mod deliberat în întîmpinarea acestei idei, pentru a-şi atrage simpatia factorilor de decizie maghiari.

[216] Al. Papiu Ilarian către Iacob Mureşanu, scrisoare din dec. 1852, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, I, p. 173.

[217] **1.9:Cantemir 1981**, cap. V: „Despre literele moldovenilor".

către iluminiştii ardeleni, deoarece ea se preta la o instrumentalizare deosebit de utilă în legitimarea unor atitudini ideologice extrem de importante pentru ei. O dată, ea fortifica ideea latinităţii noastre, inclusiv pe filiera (desigur, iluzorie) unei continuităţi la nivelul culturii scrise; în plus, dădea o nouă justificare istorică Unirii religioase cu Roma, prin faptul că gestul inf(l)amant al lui Theoctist era privit ca o replică mişelească, tipic „grecească", dată spiritului ecumenic al conciliului de la Florenţa şi hotărîrilor de unificare religioasă adoptate atunci.

Teoria de mai sus, constituind un exemplu elocvent de confecţionare a unui mit istorico-politic justificativ, era una larg răspîndită în rîndurile cărturarilor iluminişti[218], care, fără îndoială, credeau sincer în adevărul acesteia; acest din urmă aspect nu reprezenta însă decît unul dintre rezultatele firești ale oricărui proces de auto-îndoctrinare şi intoxicare ideologică.

Petru Maior o rezumă în mod sugestiv, construind pe baza ei o întreagă schemă justificativă în raport cu realităţi şi cerinţe ideologice strict contemporane: *„Theoctist, știind că limba românească e foarte aproape cu cea italienească, socoti că de vor mai ține românii slovele cele lătinești, avînd și italianii aceleași slove, vor scrie aceștia cărți în partea făcutei uniri, care citindu-le românii, se vor pleca a se uni cu romanii și cu ceilalți italiani, ai lor frați, și așa va scădea treaba grecilor* [...] *Fapta aceasta a lui Alexandru-vodă și moldovenilor o îmbrățișară după aceea și ceialalți români dincoace de Dunăre toți, de unde toți românii aceștia cu același întuneric de neștiință fură acoperiți."* De la substituirea ortografică s-a ajuns apoi la înlocuirea limbii române cu cea slavonă în biserică. *„Nu e de mirare, dară, că atîta întuneric a urmat în rumâni, întru care și astăzi multora le place a mai zăcea."*[219] Evident, aluzia cu trimitere la actualitate nu poate să lipsească, dat fiind că mitul (negativ în cazul de faţă) nu reprezintă decît scenariul simbolic originar al unei realităţi reiterate în istorie, pînă astăzi.

Există însă, chiar în epoca fondatoare de stereotipuri a Şcolii Ardelene, şi atitudini lucide, care încearcă să privească în mod obiectiv şi cu spirit critic această tradiţie, în pofida faptului că ea

---

[218] Vezi şi **1.4:Micu, Şincai 1780**, pp. II–IV; **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 22.
[219] **1.4:Maior P. 1812**, pp. 327–330.

ar putea furniza argumente preţioase şi necesare procesului de confecţionare a identităţii naţionale. Budai-Deleanu — spirit marcat de raţionalismul tăios şi rece al iluminismului francez în mai mare măsură decît alţi contemporani ai săi —, cu toate că este un adept convins al ortografiei latine, încearcă să-şi fundamenteze opţiunea (tocmai pentru a o valida în mod mai sigur) pe temeiurile solide ale adevărului şi judecăţii obiective, şi nu pe nisipurile mişcătoare ale mitologiei istoriste. El are ambiţia să demonteze cu luciditate mitul istorico-lingvistic lansat de Cantemir, chiar dacă opinia sa (oricum uitată într-un manuscris) nu avea cum să concureze verbul seducător al unui Petru Maior sau să convingă generaţiile cuprinse de frenezia naţionalistă care tocmai se năştea: *„Avut-au românii un fel de scrisoare mai nainte de a primi leterele slovenești? Și ce fel?... De bună seamă nu putem hotărî, fiindcă nu avem nici o dovadă la mînă. Deci în zadar zic unii că pîn' în zilele lui Alexandru vodă cel Bun, prinţipul Moldovlahiei, ar fi ţinut românii slovele strămoşilor săi, adică cele lătineşti, căci nearătîndu-ne măcar cît de mică scrisoare de pe acele vremi, nu sîntem datori să credem, şi măcar nici putem tăgădui cu totul, dar nici a primi ca un lucru adeverit se cuvine omului ce caută adevărul."*[220]

Pe o poziţie asemănătoare se va situa mai tîrziu un alt savant filolog, Timotei Cipariu. Deşi se arată favorabil catolicismului, ca opţiune ideologică, îşi manifestă cu toate acestea scepticismul faţă de teoria lui Cantemir, în numele rigorii ştiinţifice: *„De unde a scris strălucitul autor această notiţă istorico-literară, nu ne-a arătat, nu ştim."*[221] Pentru că totuşi este preocupat de problema scrisului cu alfabet latin în Evul Mediu, inclusiv din punctul de vedere al rolului acestuia de interfaţă cultural-ideologică între noi şi catolicism, Cipariu încearcă să reia vechea discuţie, dar pe baza unor argumente de cu totul altă natură. Fiind animat în fond de aceeaşi tendinţă ca şi Petru Maior, el înlocuieşte însă scenariul ideologizant al mitului istorico-lingvistic cu o argumentaţie raţională şi critică: *„Cum că în Moldova şi România pe acele*

---

[220] Ion Budai-Deleanu, *Temeiurile gramaticii românești* (1815–1820), în **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, pp. 111–112.

[221] Timotei Cipariu, „Care e cartea mai veche românească?", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 54, p. 304.

timpuri se aflau cărți scrise cu litere latine, cărți de besereca, diplome și alte acte autentice, în limba latină, polonă etc., se poate crede. Unii dintre principi și doamnele lor fiind de legea romano-catolică, încă și episcopii de ritul latin, cu monastiri și călugări de acest rit, aflîndu-se la Milcov, Argeș și Severin, cărți în limba latină, cu litere latine, nu puteau să lipsească."[222]

Pledoaria pentru ortografie latină se dovedea atît de insistentă și diversificată, deoarece promotorii ei erau conștienți de faptul că atitudinea lor era susceptibilă de o acuzație capitală: aceea că abandonarea slovelor reprezintă doar primul pas spre alterarea credinței noastre strămoșești și, prin aceasta, spre pierderea identității comunitare. Pentru mentalitatea tradițională și modul de definire a identității colective din epocă, păstrarea specificului religios putea să fie mult mai importantă decît simpla apartenență la o comunitate etnico-lingvistică, exprimată prin trăsături distinctive de la nivelul culturii majore.

Încercînd să vină în întîmpinarea acestei probleme, partizanii alfabetului latin își previn mereu publicul că inovația propusă nu va atinge tradiția religioasă răsăriteană, la care știu că acesta ține cu deosebită tenacitate și conservatorism. *„De ar și primi iarăși românii vechile sale slove cele lătinești, nici o frică pentru aceea nu poate fi că doară ar pătimi ceva schimbare legea lor"* afirmă Petru Maior.[223] Teama românilor că în acest fel și-ar putea pierde credința nu este întreținută decît de *„unii dintre sîrbi și dintre greci"*, care *„cu steamătul* [= pretextul] *legii și astăzi se bat a sperja pe români ca să nu se întoarcă la strămoșeștile sale slove, ci să țină ca și sîrbii și rușii cele chiriliane și așa pururea să rămînă limba românească într-acea întunecare și varvarie la care o au adus grecii și sîrbii"*.[224]

Ce-i drept, Maior recunoaște și el, pe jumătate, că nu numai străinii (invocați și aici pe post de sperietoare) stau la originea atașamentului conaționalilor săi față de slove, ci propriile prejudecăți conservatoare ale românilor (atinse cu o ușoară tușă critică iluministă) reprezintă o cauză cel puțin la fel de importantă. Pe vremea lui Alexandru cel Bun, scrie cărturarul ardelean, *„ro-*

[222] *Ibidem.*

[223] **1.4:Maior P. 1812**, p. 334; **1.9:Maior P. 1970**, II, p. 74.

[224] *Ibidem.*

mânii cu nebunie se credeau că vor fi afurisiți de se va afla scrisoare cu slove lătinești în cuprinsul lor. De care nebunie nici acum nu sînt toți românii scutiți."[225]

Omologul romantic al lui Maior (ca lider de opinie națională), Papiu Ilarian, va sublinia și el rațiunile de ordin intern ale persistenței scrierii chirilice la români, cu o deosebită virulență critică la adresa conaționalilor: *„Să nu aducă cineva înainte istoria cu slovele, căci nu aflăm să le fi intrus acestea slavii cu puterea. Românii de ce le-au acceptat? Și astăzi cine-i mai constrînge a le mai ține? Nici asuprirea sîrbilor, căci afară de aceea că această asuprire își are temeiul său nu numai în răutatea sîrbilor, ci și în lașitatea românilor, apoi precum românii respectivi nu sînt toată românimea, așa nici vreo cîteva mii de sîrbi nu sînt toți slavii."*[226]

Temîndu-se, ca și Maior, de reacția publicului față de alfabetul latin, Budai-Deleanu se arată, de asemenea, extrem de prevenitor, acceptînd chiar menținerea slovelor în cărțile bisericești, pentru a liniști susceptibilitățile, chiar dacă putem ghici nu era prea încîntat de această concesie. Nu a intenționat să facă *„vreo înnoire la lege, căci slovele acestea sîrbești pot rămîne totdeauna la cărțile bisericești neatinse"*, totuși ar fi bine ca *„la limba cea învățată"* să se adopte noile litere, dat fiind că *„însuși muscalii"*, campionii ortodoxismului, *„au lepădat de mult scrisoarea lor bisericească la cărțile lor politicești și la scrisorile private, fără a face prin aceasta vreo sminteală la credința sa"*.[227] Rămînînd atît de tradiționaliști, pare să spună timorata pledoarie a lui Budai-Deleanu, ne vom dovedi mai catolici decît Papa — dacă o asemenea formulă putea fi licită în contextul riguros pravoslavnic al discuției respective.

Timotei Cipariu, mult mai sigur pe sine, recunoaște totuși existența aceleiași adversități față de alfabetul latin, motivată religios și identitar, la aproape patru decenii după Maior sau Budai-Deleanu. Fără să-și facă însă probleme din cauza acesteia, Cipariu, primul intelectual ardelean care a îndrăznit să editeze o gazetă cu alfabet latin și ortografie etimologizantă, combate gra-

---

[225] *Ibidem*, pp. 335–336, respectiv p. 75.
[226] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. CX sqq.
[227] **1.9:Budai-Deleanu 1970a**, pp. 122–123.

fia chirilică şi tradiţia care i se asociază cu o detaşare inflexibilă: *„Românimea cea mai mică e unită romană şi acesteia-i place mai mult scriptura şi limba latină. Cealaltă, mai mare, greco-slavă, se teme ca nu cu literele să intre şi religiunea latină-catolică. Cei mai culţi pricep neîndoit că această concluziune au temere e neîntemeiată. Ei ştiu că mai toată Europa scrie cu litere latine."*[228]

Desigur, Cipariu avea dreptate cînd vorbea despre reţinerile ortodocşilor în privinţa adoptării alfabetului latin, vizibile chiar şi în Principate, nu doar în Transilvania. Aproape toţi intelectualii citaţi pînă aici care militează pentru grafia latină erau greco-catolici, iar motivaţia lor latinizant-istorică şi modernizator-europeană este strîns legată de opţiunea lor ideologică şi identitară de natură confesională. Este adevărat că ortodocşii nu pot combate alfabetul latin, în general, cu argumente teoretice, deoarece în acest fel ar sparge caracterul monolitic al discursului ideologic naţionalist. De aceea, luările lor publice de poziţie sînt mai rare, dar în practică veghează cu străşnicie la menţinerea slovelor în biserică şi şcoală.

Cînd este cazul însă, justificările nu le lipsesc, aşa cum o dovedeşte Moise Nicoară în acţiunea sa „politico-religionară" din anii 1815–1819.[229] Militînd iniţial, alături de Dimitrie Ţichindeal, pentru distanţarea de ierarhia ecleziastică sîrbească, Nicoară este sprijinit, firesc, de către episcopia unită de Oradea. În plus, el este secondat din umbră de autorităţile comitatense şi locumtenenţiale maghiare — poate chiar de cele imperiale —, care i-au stimulat discret acţiunea (dacă nu chiar au instrumentat-o încă de la început, după cum va pretinde ulterior însuşi fruntaşul arădan) — într-un efort concertat de slăbire a blocului ortodox iliric.

Corolarul ideologic de natură ortografică al acestei tendinţe ar fi fost adoptarea alfabetului latin de către românii ortodocşi arădeni şi bănăţeni, idee pe care o îmbrăţişa cu deosebită căldură Dimitrie Ţichindeal. Numai că, în cele din urmă, Nicoară va re-

---

[228] Timotei Cipariu, „Principii de limbă şi scriptură", în **1.2:*Organul***, II, 1848, nr. 57, p. 320.

[229] Pentru această mişcare vezi **1.9:Bodea 1943**; **3:Bocşan 1982**; **3:Bocşan, Lumperdean, Pop 1994**, pp. 126–129 (cu bibliografie).

acționa extrem de violent în fața acestei ofensive latinizante și catolicizante, asociată de el direct cu asimilarea etnică în rîndurile maghiarilor și chiar ale germanilor, preferînd să-și apere identitatea în cadre strict ortodoxe și revenind la sentimente conciliante față de sîrbi. În acest context, fără îndoială, semnul grafic cel mai apropiat identității noastre nu poate fi decît cel ortodox chirilic, chiar dacă naționalismul latinist învățat de Nicoară direct de la Maior[230] îl convinsese inițial în cu totul altă direcție: *„Eu niciodată nu m-am îndoit a zice românilor că mai mult iubesc slovele lătinești decît cele țirilești sau muscălești, ce pot să dovedesc prin întrebuințarea celor lătinești în toate lucrurile și scrisorile mele cu rumânii cei ce cunosc.*[231] *Dară mai multe altele trebuie să luăm aci în socotință și mai vîrtos mulțimea rumînilor care nici nu cunosc slovele cele lătinești, și cei ce le cunosc încă nu știu citi cu ele rumânește."*[232]

Argumentul pragmatic în favoarea utilizării slovelor chirilice (mulțimea celor care nu cunosc alfabetul latin) este însă imediat dublat de cel ideologic-național, cu mult mai important: *„Au ce ar zice preoții văzînd că se iau slovele acelea în școale, care nimenea dintre ei nu le cunosc. Negreșit că le-ar fi frică ca nu cumva astăzi, mîine, să fie siliți a învăța numai ungurește."*[233]

În această optică, semnele grafice se „etnicizează", dobîndesc o conotație națională desprinsă de denotația lor culturală. După cum slovele nu sînt, pentru adversarii lor, „chirilice", ci „sîrbești", „grecești", „muscălești", literele, în funcție de felul în

---

[230] Vezi corespondența dintre Maior și Nicoară în **1.9:Bodea 1943**, pp. 145–153.

[231] Nicoară procedează exact pe dos în raport cu alți contemporani ai săi, ilustrînd în mod exemplar modul în care ideologia răstoarnă cu susul în jos toate realitățile. În timp ce „latinizanții", gen Cipariu sau Laurian, își scriu corespondența privată, în virtutea obișnuinței, cu chirilice, tradiționalistul Nicoară scrie pentru uz personal cu litere latine! Este adevărat că autografele sale românești cu alfabet latin sînt mai ales din tinerețe, pentru că ulterior el va folosi și scrisul chirilic; dar această evoluție respectă fidel opțiunile sale ideologice, precum și paradoxul acestora (vezi autografele respectivilor la B.A.R., București: ms. rom. 3455, însemnările și corespondența lui Nicoară; ms. rom. 996, corespondența lui Laurian cu Bariț; ms. rom. 994, corespondența lui Cipariu cu Bariț).

[232] **1.7:*Recurs august 1819***, în **1.9:Bodea 1943**, p. 344.

[233] *Ibidem*.

care sînt privite, se transformă, din „latine" sau chiar „române", în semne „ungureşti": *„Ştiu eu* — scrie Nicoară — *că mulţi sînt care în gura mare strigă că nu este altă mijlocire pentru cultivirea neamului rumânesc decît a lua slovele cele lătineşti sau ungureşti. Dară, crede-mă, că toţi aceia nu fac asta din vreo judecată adîncă şi din temei, ci numai ca să se facă prin aceea plăcuţi şi să se arate cum sînt ei gata spre toate cele ce poftesc unii mai mari de la ei. Toţi unii ca aceia sînt depărtaţi de a pofti bine şi fericire neamului. Prin unii ca aceia vreau alţii să aducă neamul în confuzie şi turburare şi încă în mai mare orbire."*[234]

Decăderea culturală şi orbirea vor proveni deci, în varianta paradoxală a lui Nicoară, nu din părăsirea alfabetului latin, ci din preluarea acestuia, adoptarea sa nu este decît o diversiune instrumentată de către adversarii noştri, menită să ne altereze specificul şi identitatea. Criza provocată de reconstrucţia identităţii colective, sub şocul ideologiei naţionaliste, scotea astfel la suprafaţa conştiinţei de sine comunitare cele mai surprinzătoare atitudini şi reacţii.[235]

La 1853, într-o scrisoare către Papiu Ilarian, Simion Bărnuţiu încerca să concilieze aceste contradicţii în raport cu semnul grafic al identităţii naţionale prin deplasarea lor într-o sferă mult mai profundă şi mai importantă a realităţilor naţionale; e drept, şi acest demers stătea sub zodia dezideratului şi a tranziţiei: *„Literaţii noştri se adoperă a introduce literele în locul slovelor. Nu ajunge. O limbă mestecată cu vorbe străine, barbare, tot urîtă va fi, ver se va scrie cu litere, ver cu slove. Mai întîi ar deve să schimbăm vorbele şi simţămintele străine cu vorbe şi cu simţăminte*

---

[234] *Ibidem*.

[235] Şi astăzi, în diferite zone, disputa ideologică dintre cele două alfabete îşi mai prelungeşte ecourile încă neostoite, ba, uneori, chiar realimentate. În fosta Iugoslavie, de pildă, după o perioadă de cochetare cu alfabetul latin, sîrbii revin puternic la cel chirilic, în urma conflictului cu Slovenia şi Croaţia, catolice şi „latinizante". Televiziunea din Belgrad, spre exemplu, subtitra în anii '80 filmele străine în alfabet latin, în timp ce astăzi a revenit la caracterele chirilice. Basarabia, în schimb, a ilustrat în aceiaşi ani o evoluţie inversă, menită să-i sublinieze noua identitate şi distanţarea de Moscova. Pe de altă parte, la noi, publicaţiile bisericeşti ortodoxe utilizează şi astăzi, în titluri, vignete etc., caractere latine stilizate în forme ce amintesc de vechiul alfabet chirilic, ca o reminiscenţă a tradiţionalelor slove.

naţionale, care le-am fost pierdut prin neştiinţă şi înşelăciune rea, şi apoi acestea să le îmbrăcăm în litere şi în fapte demne de memoria strămoşilor."[236]

Nu este deci suficient să schimbăm alfabetul. Totul trebuie reconstruit, din rădăcini, pentru a reface configuraţia iniţială, pierdută, a adevăratei noastre identităţi naţionale, transmisă de la strămoşii romani. Pentru a o regăsi, este obligatoriu să refacem şi să repunem la locul lor toate elementele ei componente, într-o structură care nu se poate restabili în absenţa unei armonii semiotice desăvîrşite.

Bărnuţiu imaginează astfel o veritabilă triadă semiotică, în care *semnului* naţional al voinţei, solidarităţii şi acţiunii colective trebuie să îi corespundă semnificatul adecvat — cuvîntul de origine latină —, înveşmîntat în grafia latină a semnificantului corespunzător. Cît timp relaţia dintre cele trei elemente va mai fi distorsionată, la oricare dintre nivelele ei semnificante, nu se va putea ajunge la Adevărul semnului, la înţelesul curat al identităţii naţionale.

4. Biserica şi religia

4.1. Generalităţi: preliminarii şi context

La modul general, biserica şi religia reprezentau pentru românii ardeleni de la începutul epocii moderne unul dintre cele mai importante elemente prin care îşi defineau identitatea naţională, de neînlocuit în orice reprezentare coerentă a imaginii de sine. Desigur, atunci cînd era necesar ca această generalitate să fie mai strîns particularizată şi se punea problema care era, în mod concret, acea biserică şi religie de natură să le exprime specificitatea colectivă, lucrurile deveneau mult mai complicate, în condiţiile pluri-confesionalităţii româneşti.[237] La scara Transil-

[236] Simion Bărnuţiu către Al. Papiu Ilarian, scrisoare din febr. 1853, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, p. 58.

[237] Pentru problematica generală a istoriei ecleziastice şi a istoriei vieţii religioase, precum şi pentru relaţia acestora cu aspectele de natură etnică şi naţională vezi **3:Bocşan, Lumperdean, Pop 1994**; **3:Crăciun, Ghitta 1995**.

vaniei şi a părţilor estice ale Ungariei, ortodocşii şi greco-catolicii reprezentau două fracţiuni aproximativ egale, atît ca număr, cît şi din punctul de vedere (bineînţeles, mult mai controversat şi mai discutabil în epocă) al „importanţei" politice şi culturale, al reprezentativităţii şi legitimităţii simbolice, prin raportare la ansamblul corpului naţional.

Dincolo de aceste divergenţe confesionale, este aproape inutil să o mai spun, pentru intelectualii vremii cel mai important tip de solidaritate şi identitate colectivă era cel naţional, pe baze etnico-lingvistice herderiene. În această optică, biserica şi religia (la fel ca orice alt compartiment al vieţii spirituale) sînt în mod categoric subsumate naţionalităţii, îşi pierd autonomia, devenind, la fel ca istoria, tradiţia sau cultura, simpli factori de expresie ai principiului naţional.

Pentru a fi bine înţeleasă, perspectiva de mai sus trebuie contextualizată în raport cu două realităţi şi procese de mare importanţă şi anvergură: a) dominanta religioasă a sensibilităţilor colective de tip premodern, tradiţional şi b) „criza bisericii" în epoca modernă.

În primul rînd, trebuie reamintit faptul că naţionalismul modern, creaţie a elitei, vine nu numai în prelungirea firavei conştiinţe naţionale medievale, cărturăreşti şi voievodale (numită „conştiinţă de neam" în istoriografia românească), ci şi pe fondul solidarităţilor etnice şi comunitare de la nivelul mentalităţii ţărăneşti tradiţionale.[238]

Desigur, identitatea culturală a comunităţii ţărăneşti includea şi factorul etnico-lingvistic (adeseori regional-dialectal), numai

[238] O mare eroare pe care o comite istoriografia noastră atunci cînd vorbeşte despre naţiunea medievală constă în slaba disociere între aceste două paliere distincte. Descoperind cu mare satisfacţie conceptul de „naţiune medievală", apt să prelungească *à rebours* obsesiile naţionalismului modern, istoricii români manifestă tendinţa de a îngrămădi sub această umbrelă încăpătoare orice element de specificaţie etnico-naţională, fie că aparţine nivelului culturii savante, politicii de stat sau sentimentelor populare „instinctive". Or naţionalismul medieval, a cărui expresie se regăseşte în nomenclaturile universităţilor medievale sau în tendinţele politice, culturale şi religioase de fragmentare „naţională" a universalismului Republicii creştine, este cu totul altceva decît identitatea culturală a comunităţii săteşti tradiţionale. Această solidaritate colectivă arhaică nu este o realitate medie-

că în acest plan el avea doar valoarea unei realităţi conştientizate colectiv în mod empiric, şi nu pe aceea a unui principiu ideologic, şi cu atît mai puţin metafizic, ca în cazul identităţii naţionale imaginate de romanticii herderieni. În schimb, la nivel ideologic, solidaritatea colectivă a satului tradiţional era structurată într-o măsură decisivă de factorul religios, de apartenenţa sa confesională. Pentru viaţa interioară a individului, credinţele religioase (care nu se suprapuneau întotdeauna în mod perfect peste religia „oficială"), tehnicile particulare prin care cultura comunităţii sale făcea posibilă salvarea sufletelor — reprezentau aspectele cele mai importante, inclusiv din punctul de vedere al definirii identitare, şi nu destinul etnico-naţional, inexistent ca principiu ideologic.

Ca şi la nivelul naţionalismului modern, şi pentru identitatea culturală a comunităţii tradiţionale între religie şi naţionalitate există o legătură strînsă şi indisociabilă; numai că mentalitatea tradiţională profesează o ordine de priorităţi răsturnată. Biserica şi religia nu sînt expresii ale principiului naţional, ci, invers, confesiunea este elementul cel mai important, care ne defineşte, iar etnia este modul specific prin care se particularizează această condiţie esenţială. În asemenea circumstanţe, după cum a arătat, de pildă, Keith Hitchins, la mijlocul secolului al XVIII-lea ţăranul ardelean ortodox putea încă să manifeste sentimente de afinitate identitară mai puternice în raport cu sîrbii ortodocşi, decît cu românii (de aceeaşi condiţie socială) greco-catolici.[239]

Pe acest teren fertil au putut să ia naştere „naţiunile-confesiune" ale secolului al XVIII-lea, de tipul solidarităţii „ilirice".[240] Ca şi naţionalismele moderne la momentul lor iniţial, şi aceste elaborate pre-herderiene sînt tot confecţii ideologice, vehiculate la nivelul culturii savante şi al elitelor; un rol important în agregarea lor îl joacă iniţiativa statului, care le originează prin acte juridice privilegiale de genul lui *Declaratorium Illyricum*

---

vală, ci este proprie oricărei culturi folclorice, pre-moderne, putînd fi întîlnită la fel de bine în secolul al XVIII-lea, în Evul Mediu, în Antichitate şi, în general, în cazul oricărei populaţii „primitive", bazată pe o cultură orală. Abordarea ei în afara unei perspective metodologice etnologice, de antropologie culturală, este lipsită de sens.

[239] **3:Hitchins 1987**, pp. 59–60; **3:Hotea 1988-1991**, p. 174.

[240] Vezi **3:Turczynski 1976**.

sau al Diplomei leopoldine a Unirii religioase, acte care îndeplinesc în cazul solidarităţilor respective şi funcţia de stereotipuri fondatoare. Dar, spre deosebire de naţionalismul herderian, aceste formaţiuni ideologice nu se bazează pe principiul metafizic al „poporului" (al cărui specific se exprimă prin mărcile sale etnolingvistice), ci pe realitatea mult mai terestră şi mai empirică a dominantei spirituale de natură confesional-religioasă, activă la nivelul blocurilor de populaţie supuse procesului de redefinire identitară.

În cele din urmă, dincolo de multe alte considerente asupra cărora nu pot să stărui aici, criza generală a identităţii tradiţionale, provocată de impactul modernităţii, va face ca modelul de solidaritate de tip herderian să constituie un refugiu preferat de noile elite „naţionale": aceasta, în raport cu alte soluţii, mai apropiate de un *statu-quo* şi o tradiţie (reală, nu inventată) contestate violent sub toate aspectele, soluţii de genul „patriotismului regional" (*Landespatriotismus*), a celui dinastic, juridic-constituţional sau a naţiunii-confesiune.[241]

În fine, cel de-al doilea element de referinţă care circumscrie relaţia dintre biserică şi naţionalitate, pe coordonatele subiectului care ne interesează, este reprezentat de fenomenul general al „crizei bisericii" în epoca modernă. Nu voi insista mai pe larg asupra lui, dat fiind că bibliografia care i-a fost consacrată (de pildă splendidul eseu al lui Alain Besançon) a făcut-o cu prisosinţă[242], decît rezumînd că respectiva criză conduce la o puternică laicizare a societăţii şi a conştiinţei individuale; nu atît prin progresele ateismului, cît prin zăvorîrea definitivă a bisericii şi religiei în ţarcul strîmt al unui exerciţiu duminical, practicat conştiincios, dar total detaşat de frămîntările vieţii cotidiene. În pofida respectului aparent de care se bucură în continuare ea şi slujitorii săi, biserica se separă de societate, iar locul proeminent pe care îl ocupa înainte, în fiecare ceas, în sufletele oamenilor, este invadat treptat de un ansamblu confuz de credinţe păgîne, naţionalisme şi alte ideologii, prin care principii şi realităţi terestre, contingente, sînt transformate în obiect de veneraţie zilnică şi cult

---

[241] Vezi **3:Hobsbawm, Ranger 1983**; **3:Antohi 1994**, p. 277.

[242] **3:Besançon 1992**; vezi şi **3:Flnklelkraut 1992**, precum şi lucrarea clasică a lui Julien Benda (1927): **3:Benda 1993**.

idolatru. Biserica însăşi, pentru a recîştiga atenţia credincioşilor astfel îndepărtaţi, se implică în problemele contingente ale societăţii, face politică, activism social şi militantism naţional, înstrăinîndu-se însă pe această cale, prin propria voinţă, de singura şi adevărata ei menire. Cercul crizei bisericii se închide astfel definitiv, pecetluit cu propriile sale mîini.

Evident, dintr-o atare perspectivă, subsumarea bisericii şi religiei în favoarea naţionalităţii, etichetarea lor drept mărci distinctive ale identităţii naţionale de către intelectualii ardeleni de la începutul epocii moderne se înscriu firesc în cadrul larg al unei evoluţii generale şi se explică în lumina acesteia.

4.2. Reprezentarea relaţiei dintre biserică şi naţionalitate

Să urmărim în continuare, concret, modul în care reprezentările sociale cu privire la biserică şi religie se încorporează în procesul de auto-definire identitară a românilor ardeleni, prin intermediul temelor expresive care structurează aceste imagini.

Relaţia dintre biserică şi naţiune este subliniată frecvent în textele epocii prin motivul religiei ca reazem al naţionalităţii. Petru Maior pune la baza acestui raport caracterul naţional al bisericii la români, folosirea limbii vernaculare la oficierea serviciului divin, ca şi în literatura religioasă. Această particularitate se constituie, în opinia lui, chiar într-un element de superioritate al românilor, în raport cu toate celelalte popoare creştine: *„Cu această fericire întrec românii pe toate neamurile creştine, greci, ruşi, sîrbi şi ori de ce limbă popistaşi* [evident, în focul demonstraţiei Maior „uită" de reformaţi], *pentru că nici unii aceştia nu înţeleg cele ce se citesc în sfînta liturghie şi într-alte cărţi bisericeşti* [...]*; iară la români, care limbă o grăieşte mulţimea, aceeaşi este şi în cărţile bisericeşti."*[243]

Ideea potrivit căreia de-a lungul timpului, şi pînă astăzi, biserica şi credinţa au constituit poate cele mai importante mijloace de conservare a limbii şi individualităţii etnice, de rezistenţă la presiunile deznaţionalizatoare se constituie într-un element de

[243] **1.4:Maior P. 1812**, p. 333; **1.9:Maior P. 1970**, II, p. 73.

analiză politico-istorică, dar şi într-un stereotip omniprezent al imaginii de sine. George Bariţ, de pildă, enumeră, la loc de frunte, printre factorii care permit menţinerea unei vieţi naţionale la românii din Transilvania, biserica, apreciată drept *„cel mai puternic zid apărător al naţionalităţii românilor"*[244]; Gavril Munteanu crede şi el *„că românii existenţa lor sînt datori numai religiei, şi numai prin aceasta se vor putea ţine şi împotriva întîmplărilor ce viitorul ascunde în sînul său"*[245]; iar Papiu Ilarian scrie că, în veacurile trecute, strămoşii, confruntaţi cu oprimarea străinilor, *„mai aveau un adăpost în Biserică, unde-şi alinau rănile înfipte de barbarii străini"*, credinţa, biserica şi limba fiind cele *„mai sfinte şi mai scumpe paladiuri a fiecărui popor"*.[246]

După cum se vede şi din aceste citate, atunci cînd este vorba de relaţia lor cu naţionalitatea, între biserică (în calitate de instituţie) şi religie (înţeleasă drept credinţă) nu se operează vreo distincţie semnificativă. Acest lucru poate conduce însă, în anumite cazuri, la subminarea clişeului „biserica scut apărător al naţiunii". Tot Papiu Ilarian, de exemplu (şi nu numai el), este cel care face o critică aspră la adresa *„popimii"* şi bisericii pentru lipsa lor de zel naţional. Instituţia respectivă a gestionat secole de-a rîndul viaţa noastră spirituală şi culturală, s-a ocupat de şcoli şi de luminarea poporului, şi unde am ajuns în momentul de faţă? Obscurantismul domneşte în rîndul naţiunii, iar biserica serveşte adeseori ca mijloc de infiltrare în rîndurile noastre a intereselor străine, a tendinţelor de deznaţionalizare. Evident, o asemenea critică aspră, de natură să zdruncine un stereotip de bază al imaginarului colectiv, va provoca replici pe măsură, de pildă din direcţia episcopiei greco-catolice de Oradea, care se va simţi lezată de atacurile tinerilor contestatari din jurul lui Papiu.[247]

---

[244] George Bariţ, „Românii şi maghiarismul", în **1.2:*Foaie pentru minte***, V, 1842, nr. 9, pp. 68–69.

[245] Gavril Munteanu către George Bariţ, scrisoare din iul. 1846, publicată în **1.6:*GBC* 1973–1993**, VI, p. 211.

[246] Al. Papiu Ilarian (în numele studenţilor români din Viena) către sinodul episcopal greco-catolic, scrisoare din sept. 1850, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, I, p. 210.

[247] Corespondenţa lui Papiu cu Alexandru Roman (apropiat al episcopului Erdélyi) şi cu Iacob Mureşanu este extrem de lămuritoare în acest sens (vezi **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, pp. 233, 304 sqq.).

Desigur, nu se poate spune că asemenea tentative critice vor reuşi să disloce o idee care se va perpetua şi pe mai departe în cultura română, mai ales că distincţia dintre biserică şi slujitorii ei (sau, şi mai simplu, dintre biserică şi ierarhia ei superioară) putea oricînd să rezolve cu uşurinţă contradicţia.

În schimb, există o altă temă relativă la relaţia dintre religie şi naţionalitate, prezentă şi ea extrem de frecvent, care mizează tocmai pe diferenţa de substanţă dintre cele două elemente, etnie şi confesiune. După cum am văzut pe larg în capitolul referitor la problema rezistenţei la deznaţionalizare, suprapunerea religiei cu etnia, ca factor de identificare naţională şi de asimilare în rîndul străinilor, reprezintă un fenomen mult atacat atît de către intelectualii Şcolii Ardelene, cît şi de către generaţia romantică a lui Bărnuţiu.

Maior îi critică pe *„acei renegaţi"* care cred *„că cu religia se strămută şi naţionalitatea"*[248]; Bărnuţiu este de asemenea supărat pentru faptul *„că românului, dacă i se mută ritul, apoi nu mai voieşte a se ţine de român"*, dar îi dezaprobă, pe baza unei argumentaţii extinse, pe cei care *„nu pot combina cum ar putea să se ţină cineva de români, fiind în privinţa religioasă mădular al bisericii reformate, şi nu voiesc a-şi aduce aminte că dacă au putut să fie romani în Italia ca păgîni, cu atît mai vîrtos pot să se mărturisească de români astăzi şi aceia care poate ar ţine legea reformată, din pricină că reformaţii încă sînt creştini şi sectele religioase dimpreună cu disputele teologilor nu trebuie mestecate niciodată cu naţionalitatea; alta e naţionalitatea, sau naţie, sau neam, şi alta va să zică religie, au religiune, au lege, au credinţă."*[249] Bariţ conchide şi el, la 1846, în mod lămuritor: *„noi avem şi pînă acum atîta experienţă pentru ca să ştim osebi între limbă cu naţionalitatea şi între religie"*.[250]

De ce această punctare apăsată şi adeseori repetată a distincţiei dintre religie şi naţionalitate, factori consideraţi cu alte ocazii de nedespărţit? Pentru că există, şi au existat adeseori în cursul

---

[248] **1.5:Maior P. 1834**, p. 32; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 233.

[249] Simion Bărnuţiu, „Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului. *Prologus galeatus*", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 4–5; **1.9:Bogdan-Dulcă 1924**, pp. 213–214.

[250] George Bariţ, „Reflexii la descrierea românilor prin D.[domnul] A. Gérando", în **1.2:*Foaie pentru minte***, IX, 1846, nr. 6; **1.9:Bariţ 1962**, p. 91.

istoriei, spun intelectualii ardeleni, mulţi români care au trecut la o altă confesiune, devenind calvini sau romano-catolici. Dacă insistăm pe identificarea dintre religie şi naţionalitate, pe considerarea confesiunii ca marcă a identităţii naţionale, pe faptul că nu poţi fi român decît dacă eşti de „legea românească" (ortodoxă sau greco-catolică) — atunci îi excludem automat pe românii care au trecut la o altă confesiune din rîndurile corpului naţional. Or Maior sau Micu, Bărnuţiu sau Bariţ vor tocmai contrariul. Ei îi critică virulent pe acei români care schimbîndu-şi confesiunea îşi abandonează şi naţionalitatea, încercînd să le demonstreze acestora că este vorba de două lucruri complet diferite şi că poţi (şi trebuie) să îţi păstrezi identitatea etnico-naţională, chiar dacă ai trecut la o altă credinţă.

Evident, respectivii intelectuali nu sînt prea încîntaţi nici de convertirea religioasă a conaţionalilor lor, dar trebuie spus că, totuşi, mai ales în acest context, ei nu o condamnă prea aspru, ba uneori chiar deloc. O dată, pentru că este pur şi simplu o realitate, pe care nu poţi să o ignori, şi în al doilea rînd pentru că iluminismul, cel iosefin de exemplu, a sădit puternic în sistemul lor de credinţe lecţia toleranţei, mai ales a celei religioase. Dacă un individ, uzînd de libertatea conştiinţei sale, doreşte să treacă la o altă confesiune, este dreptul său, politic şi natural, să o facă. Nu este însă permis din punct de vedere moral, cred intelectualii ardeleni, să îşi părăsească în aceste condiţii şi comunitatea naţională.

Fără îndoială că această distincţie între religie şi naţionalitate, operată în raport cu situaţia evocată, contrasta însă puternic cu alte sisteme de argumentaţie, care subliniau caracterul indisociabil al celor două planuri. S-ar fi putut spune, cel puţin sub raport teoretic, că acei români care îşi părăseau şi identitatea naţională ca urmare a trecerii la o altă confesiune, erau motivaţi la aceasta şi de presiunea ideologică a tezei conform căreia românitatea se suprapunea, în mod obligatoriu, peste cele două confesiuni de rit oriental, de „lege românească".

Ambiguitatea răspunsurilor formulate în epocă la întrebarea dacă poţi fi român în condiţiile în care eşti calvin sau romano-catolic, echilibristica riscantă asumată mereu de intelectualii ardeleni pe sîrma tensionată a relaţiei dintre religie şi naţionalitate pot fi puse în evidenţă cu ajutorul a două documente contra-

dictorii. Primul dintre ele, testamentul autograf al lui Petru Maior (adică un text foarte important din punctul de vedere al vieţii interioare a semnatarului), instituie o bursă de studii în convictul catolic din Tîrgu Mureş, pentru tinerii din familia sa, ori, în lipsa acestora, *„pentru oricare fii de români din ilustrul comitat de Turda, de preferinţă nobili, fie ei greco-catolici, fie romano-catolici"*.[251] Rezultă că pentru Maior nu există o incompatibilitate între calitatea de romano-catolic şi cea de român; mai mult chiar (şi aparent destul de ciudat pentru autorul *Procanonului*), ortodocşii, deşi sînt români, nu pot beneficia de fundaţia maioriană fapt care poate fi explicat şi prin dificultatea admiterii lor într-o instituţie de învăţămînt catolică, dar şi printr-o analiză mai atentă a orientării identitare (naţională, confesională, socială) a lui Petru Maior.

Cel de-al doilea document, care ilustrează o perspectivă contrară, este o scrisoare expediată de locuitorii de confesiune romano-catolică din Roşia Montană lui Avram Iancu, în ianuarie 1849, prin care aceştia (foarte probabil şi ca urmare a somaţiilor tribunilor români) îşi reafirmă loialitatea faţă de cauza imperială şi totodată îşi exprimă dorinţa de convieţuire amicală cu românii. Semnificativ este faptul că printre semnatarii scrisorii cel puţin un sfert poartă nume clar româneşti („Iosif Buzdugan", „Al. Cornea", „Ioan Dregan"), foarte probabil vorbeau româneşte şi ar fi putut fi socotiţi, fără nici o problemă, etnici români. Dar, în virtutea apartenenţei lor la catolicism, ei se consideră, şi sînt consideraţi, drept membri ai unei alte comunităţi, străină în raport cu cea românească; în această calitate, tratează cu românii ca un grup din afara colectivităţii respective şi, fără îndoială, vor avea de suferit, alături de concetăţenii lor maghiari, germani sau cehi, consecinţele represaliilor moţilor, soldate, de pildă, în mai 1849, cu incendierea parţială a oraşului.[252] Nu poţi fi în acelaşi timp român şi catolic — era morala de natură să le rescrie acestor confraţi rătăciţi şi indezirabili condiţia identitară.[253]

---

[251] **1.6:Maior P. 1968**, p. 134.

[252] Vezi **3:Dragomir 1965**, pp. 153–154.

[253] Vezi aceeaşi teză a incompatibilităţii dintre „românitate" şi catolicism în dezbaterile de idei ale perioadei interbelice, apărată cu vehemenţă de Nae Ionescu (**2:Ionescu 1937 (1990)**, pp. 194–214; **3:Ornea 1995**, pp. 91–94).

Oricum, toate aceste oscilaţii pe marginea relaţiei dintre religie şi naţionalitate, fie că subliniază distincţia dintre cele două elemente, fie că vor să consacre identificarea lor, pun în evidenţă subordonarea confesiunii în raport cu naţiunea, înlocuirea religiei, ca principiu ideologic şi determinantă identitară, cu principiul metafizic al etnicului. Naţiunea-etnie devine noul zeu al epocii moderne, pe care intelectualii romantici, marii preoţi ai noii religii, care i-au fasonat chipul şi i-au „recunoscut" sacralitatea — vor cu orice preţ să-l impună adoraţiei mistice, cotidiene, a mulţimilor.

Această credinţă păgînă urmează să substituie vechea religie, uzurpîndu-i substratul emoţional şi forţa de convingere. După cum scrie admirabil Papiu Ilarian, traducînd şi comentînd după Desprez, *„patrioţilor români le place a admira în această credinţă populară cultul naiv al naţionalităţii şi, în ardoarea credinţei lor în o asemenea religiune, ei ar dori bucuros, cuget eu, a pune pretutindeni imaginea divului Traian în locul sînţilor bisericii lor* [...]*; însăşi religiunea creştinească n-a putut esula din mijlocul românilor serbarea festelor romane. Atît e de vînjoasă, atît de nepieritoare e naţionalitatea română!"*[254] Biserica şi religia, mai slabe decît naţionalitatea, sînt definitiv aservite naţiunii şi nu au altceva de ales decît să se identifice total cu destinul acesteia.

4.3. Vechimea şi puritatea creştinismului la români, ca trăsături ale identităţii naţionale

Această identificare şi comuniune de soartă îşi asociază foarte de timpuriu un spectaculos mit istoric capabil să o legitimeze, ilustrat de motivul vechimii creştinismului la români. Vechimea naţiunii române, continuitatea sa şi puritatea originii sale romane trebuie să-şi găsească un corespondent perfect în atributele similare ale religiei românilor. Românii, *„precum cu viţa, decît toate neamurile sînt mai străluciţi, aşa şi cu vechimea cuceriei creştineşti nu de multe ghinte întrecuţi"* va scrie Petru Maior în 1813.[255]

---

[254] **1.5:Papiu Ilarian 1852(II)**, pp. C–CII.

[255] **1.4:Maior P. 1813**: „Cuvînt înainte"; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 165.

Se naşte astfel mitul poporului născut creştin, care şi-a primit credinţa de-a dreptul de la apostoli. Aşa precum în vinele noastre s-a transmis direct şi nealterat sîngele romanilor, tot aşa creştinismul practicat de noi este continuatorul direct al învăţăturii predicate de însişi ucenicii lui Cristos, transmisă în toată puritatea sa, fără nici o altă intermediere. *„Nici nu mă îndoiesc că strămoşii românilor* — afirmă acelaşi Petru Maior în *Istoria* sa bisericească, pandant firesc al celeilalte *Istorii*, naţionale — *precum sîngele în vine, aşa şi credinţa lui Hs. în suflet de la Roma o au adus cu sine, în Dachia, şi aşa, între cetăţenii romani pe care* [...] *i-a fost trimis Traian în Dachia, unii au fost creştini; dintre care unii mai bătrîni poate că şi pe căpeteniile apostolilor, Petru şi Pavel, din faţă i-au cunoscut la Roma şi propovăduirea lor au auzit"*.[256]

Lipsa unor date „oficiale" referitoare la momentul creştinării românilor sau la persoana misionarilor care ar fi săvîrşit convertirea acestora (precum în cazul germanilor, slavilor sau maghiarilor) este transformată într-un argument pozitiv în favoarea vechimii creştinismului la români; noi nu am avut nevoie de misionari care să ne creştineze, precum celelalte popoare, deoarece noi ne-am născut creştini, aşa am fost dintotdeauna[257]: *„Ba şi acela prea adevărat semn este cum că foarte de demult şi mai de la începutul propovăduirii evangheliei lui Hs., prin apostoli făcută, e primită între români credinţa cea creştinească, că nici un scriitor nu se află care să fi însemnat începutul întoarcerii românilor către credinţa lui Hs."*[258]

---

[256] **1.4:Maior P. 1813**, p. 4; **1.9:Maior P. 1976**, II, pp. 100–101. *Supplex*-ul din 1791 formulase deja ideea, dar într-un mod mult mai ponderat: sub urmaşii lui Traian, *„mai ales în secolul al IV-lea"*, în Dacia s-a răspîndit *„credinţa creştină după ritul bisericii răsăritene"* (**1.7:*Supplex 1791***, în **3:Prodan 1984**, p. 468).

[257] Pentru aceeaşi idee în cazul lui Şaguna vezi **3:Hitchins 1995**, pp. 286–287. Vasile Pîrvan şi mai ales unii discipoli ai săi nu vor fi totuşi mulţumiţi nici măcar cu această prioritate, împingînd obsesia vechimii şi mai departe, cu ajutorul teoriei monoteismului sau henoteismului cvasi-creştin al geţilor (vezi **2:Pîrvan 1982**, pp. 91–95). Desigur, în măsura în care erau indo-europeni, credinţa dacilor nu putea să se bazeze decît pe obişnuitul panteon tripartit al acestor populaţii (**3:Dumézil 1993**), dar acest lucru ţine deja de ştiinţa mitologiilor, şi nu de mitologizarea ştiinţei.

[258] **1.4:Maior P. 1813**, p. 4; **1.9:Maior P. 1976**, II, p. 100.

Peste cîţiva ani, Dimitrie Ţichindeal va prelua teoria canonizată deja de Maior ca o certitudine, înlăturînd total şi puţinele semne dubitative pe care magistrul le mai formulase: *„unii din strămoşii noştri au primit credinţa creştinească din gura apostolilor Petru şi Pavel, la Roma, şi în zilele lui Traian împărat s-a adus aicea, în Dachia: în Bănat, în Ardeal, în Ţara Românească şi în Moldova"*.[259] Pe această bază, Ţichindeal argumentează o altă idee foarte importantă, aceea a purităţii creştinismului nostru: *„o credinţă ca aceea care fu primită din rostul* [= gura] *mai marilor apostolilor nu putea să nu fie prea curată şi de tot felul de smintele scutită"*.[260]

Pentru ca menţinerea acestei purităţi de-a lungul secolelor să fie plauzibilă, ei trebuie să i se adauge şi postulatul tradiţionalismului religios al românilor, al aversiunii lor faţă de orice schimbare, oricît de neînsemnată, în „lege"; evident, la acest capitol, observaţia etnografică empirică putea să furnizeze o bogată argumentaţie.

Bariţ apreciază ca pe o calitate această tendinţă conservatoare: este un lucru firesc *„dacă românul şi acum, ca şi odinioară, urăşte şi urgiseşte din suflet orice înnoire, cît de mică, în cele mai ne-nsemnătoare datini religioase"*.[261]

Este adevărat însă că valorizarea pozitivă a respectivei înclinaţii putea să intre uşor în conflict cu criticismul iluminist, adversar al prejudecăţilor şi închistării în „datini învechite". Numai că la acest capitol, intelectualii ardeleni preferau, în general, să sacrifice raţionalismul critic în favoarea tradiţionalismului istorist şi naţional. Petru Maior, la fel ca şi alţi intelectuali iluminişti, sîcîiţi totuşi de acest *tabu* al tradiţiei religioase, încearcă să se menţină la mijloc, între persiflarea voltairiană şi disciplina naţionalistă scriind despre *„strămoşeasca lege şi tocmeala cea bisericească, de care pînă astăzi foarte sînt alipiţi cu inima*

---

[259] **1.4:Ţichindeal 1814**, p. 482: „Învăţătură" [= morala] la fabula „Rîndunica şi celelalte paseri"; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 277.

[260] *Ibidem*. La fabulistul bănăţean, teza purităţii credinţei noastre serveşte, în subtext, şi ca argument legitimant al desprinderii de ierarhia sîrbească; tendinţele noastre nu pot fi acuzate drept o inovaţie periculoasă, deoarece noi sîntem infailibili în materie bisericească.

[261] George Bariţ, „Ce este panvalahismul?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, p. 42.

românii, aşa cît şi de umbră în treaba aceasta încă se sparie", în situaţiile în care se pune problema efectuării unor schimbări în domeniu.[262] Deşi Maior aprobă, în mare, tendinţa conservatoare în discuţie, se simte totuşi, în acest pasaj, o certă ironie la adresa încăpăţînării tradiţionaliste a conaţionalilor săi.

4.4. Cele patru formule identitare ale pluri-confesionalismului românesc din Transilvania

Dincolo de toate aceste generalităţi cu privire la „biserica şi religia românilor", atunci cînd era vorba de o circumscriere mai exactă a problemelor concrete ale acesteia, se profila imediat o realitate extrem de diversificată în plan confesional, ilustrînd la nivelul imaginii de sine motivul unei veritabile dezbinări a românilor, a voinţei lor naţionale, datorată certurilor religioase.

În afara despărţirii de bază în cele două confesiuni principale, peisajul ideologic religios era mult complicat de diversele curente existente în sînul acestora: tendinţa „latinizantă" (poate prea mult spus „ultramontană") la greco-catolici, ilustrată de episcopi ca Atanasie Rednic, Ioan Bob, Ioan Lemeny; cea de inspiraţie jansenistă şi galicană — pe filiera Grigore Maior, Petru Maior, Simion Bărnuţiu —, la aceeaşi uniţi; la ortodocşi, de pildă la cei din Ungaria, grupurile apropiate de ierarhia sîrbească, favorabile menţinerii tradiţiei strict ortodoxe (în accepţiunea lor), adepte ale alfabetului chirilic şi adversare intransigente ale greco-catolicismului; alte tendinţe ortodoxe, dimpotrivă, mizează pe apropierea de uniţi, cochetează cu ideea introducerii alfabetului latin şi a calendarului gregorian, aşa cum face Dimitrie Ţichindeal în Banat sau chiar episcopul ardelean Vasile Moga. Chiar şi între aceste curente schematic înşirate aici, se profilează de fapt plaje intermediare de opţiuni mult mai diversificate.[263]

---

[262] **1.4:Maior P. 1813**, p. 92; **1.9:Maior P. 1976**, II, p. 133.

[263] Vezi cazul lui Moise Nicoară, ortodox care se distanţează iniţial de sîrbi, apropiindu-se de Ţichindeal şi de episcopul unit de Oradea, revine apoi înspre sîrbi, nu acceptă totuşi întru totul nici supremaţia ierarhiei de la Sremski Karlovci, dar devine şi un duşman acerb al catolicismului şi chiar

Simplificînd lucrurile, s-ar putea distinge trei formule confesionale principale (eventual patru), între care se desfăşoară o aprigă bătălie identitară, atît pentru conservarea şi promovarea identităţii proprii, cît şi pentru suprapunerea acesteia, într-o măsură cît mai mare, peste identitatea naţională.

Primele două sînt reprezentate de sistemele ideologice şi identitare legitimante ale celor două confesiuni, unită şi ortodoxă, care, în pofida curentelor din interiorul lor sau a proiectelor de unificare, ţin de fapt extrem de mult, şi nu vor să renunţe niciodată, la prezervarea individualităţii proprii, justificată dogmatic, istoric şi organizatoric.

A treia formulă, departe de a reprezenta o soluţie de compromis sau un liant care să atenueze divergenţele confesionale, nu face decît să introducă încă un concurent în ecuaţie şi să amplifice disputa. Această nouă expresie confesională, care ar putea fi numită a treia cale[264], este destul de ambiguă şi, de aceea, greu de definit. Adepţii ei, de regulă greco-catolici (nu lipsesc însă nici ortodocşii), mizează în primul rînd pe caracterul răsăritean al celor două confesiuni româneşti, găsind mai ales în rit, în obiceiuri şi parţial în dreptul canonic elemente comune de identitate.[265] Doresc o biserică naţională, care să nu fie nici „catolică", nici „ortodoxă", ci mai mult „românească". Dar prin termenii de

---

al greco-catolicismului. Motivat de naţionalismul său, el „ţine" inclusiv pe plan confesional numai „cu românii", practic însă intră în conflict ideologic cu toate expresiile confesionale concrete la care subscriu efectiv conaţionalii săi (vezi **1.9:Bodea 1943**; **3:Bocşan, Lumperdean, Pop 1994**, pp. 126–129).

[264] Formulă identitară de mare viitor în imaginarul social românesc.

[265] La momentul respectiv, greco-catolicii se aflau din punct de vedere „logic" pe o poziţie mai avantajoasă decît ortodocşii în promovarea formulei unei „noi biserici", naţionale. Dacă vreţi să schimbaţi ceva — le spun ei ortodocşilor — şi prin această inovaţie să ajungem la noua formulă a bisericii naţionale, voi nu aveţi altceva de făcut decît să urmaţi exemplul nostru, adoptînd Unirea religioasă, care păstrează caracterul răsăritean al ritului, dar se îndepărtează şi de ortodoxia slavizantă, reprezentînd astfel, prin excelenţă, o „a treia cale", specifică numai nouă, naţională, românească. Evident, ortodocşii ripostează, mai ales pe măsură ce statutul bisericii lor se ameliorează, fie insistînd pe caracterul „catolic" al Unirii, fie construindu-şi propria teorie a specificităţii naţional-confesionale şi invitîndu-i pe uniţi să (re)vină ei la biserica strămoşească, întărind astfel caracterul ei naţional. Argumentînd pentru mitropolia ortodoxă românească, fruntaşii bănăţeni vor

„ortodox" şi „catolic" ei fac trimitere aici în primul rînd la relaţia de dependenţă formală a celuilalt faţă de mitropolia sîrbească de Sremski Karlovci sau arhiepiscopia romano-catolică (maghiară!) de Esztergom, şi nu la fondul dogmatic al confesiunii proprii.

În fapt, promotorii acestei formule, de obicei oameni ai bisericii, nu concep să renunţe la acest nucleu dogmatic al credinţei lor, care, desigur, este cel mai important sub aspect religios şi care furnizează, totodată, principalul element de identitate al confesiunii respective. Mai mult (şi ca expresie simbolică de neocolit a acestui fond dogmatic), ei nu vor să rupă total nici relaţia cu autoritatea spirituală supremă: unirea cu Roma pentru greco-catolici, comuniunea cu Patriarhia de Constantinopol şi restul lumii ortodoxe pentru ceilalţi.

De aceea se poate spune că fiecare dintre promotorii celei de-a treia căi confesionale, fie ei ortodocşi sau uniţi, îşi imaginează de fapt realizarea ei practică prin trecerea celorlalţi în rîndurile sale, urmînd ca primitorii să îşi păstreze şi să confere noii biserici fondul dogmatic, debarasîndu-se numai de elementele exterioare „extremiste" („latinizante" sau „slavizante") şi de relaţia de dependenţă faţă de o autoritate ierarhică străină (de nivel mediu, nu suprem), maghiară sau sîrbească.

Evident, trebuie adăugat faptul că sub raport religios, dogmatic — singurul care putea fi luat în considerare dacă era vorba, totuşi, de religie, şi nu de ideologia naţionalistă —, ipocrita problemă a „unificării confesionale", a bisericii naţionale, nu se putea rezolva practic decît printr-una din soluţiile existente la nivelul realităţii istorice: sau înghiţirea unei confesiuni de către cealaltă, sau păstrarea nealterată a integrităţii şi identităţii fiecăreia.[266] Din acest punct de vedere, spre deosebire de adepţii uni-

---

invoca la rîndul lor un raţionament foarte solid: în biserica ortodoxă, neexistînd un cap vizibil al acesteia, ca la catolici (capul nevăzut al Bisericii fiind Isus Cristos) această situaţie favorizează constituirea unor biserici naţionale, particulariste, cu conducere proprie, aflate într-o relaţie directă de „supunere" şi comunicare numai cu divinitatea (vezi **1.7:*Petiţie octombrie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 624–625).

[266] „Reunificarea" forţată a bisericii unite cu cea ortodoxă în 1948, dar şi supravieţuirea subterană şi reapariţia după 1989 a greco-catolicismului au ilustrat convingător aceste două soluţii. Iar în ceea ce priveşte idealul

ficării religioase propriu-zise, promotorii „celei de-a treia formule confesionale" (concepută de fapt ca o modalitate de promovare a propriei identităţi religioase, unită sau ortodoxă) au produs nu numai dovada confesionalismului şi ataşamentului faţă de credinţa lor religioasă, ci şi pe aceea a unui pragmatism şi simţ superior al realităţilor epocii.

Au existat şi proiecte care urmăreau o unificare pe baze strict naţionale, şi nu religios-dogmatice, realizată prin fuzionarea celor două confesiuni româneşti. Ele ar putea ilustra o a patra tendinţă, deşi este adevărat că aceasta se conturează destul de greu, deoarece, pe de o parte, acţiunea (şi uneori chiar persoana) promotorilor ei se confundă cu cea a aderenţilor celei de-a treia căi, iar pe de altă parte, baza sa este compusă întotdeauna din indivizi izolaţi sau din cîte o mînă de intelectuali, lipsiţi de putere efectivă la nivelul structurilor bisericeşti şi motivaţi de conjuncturi şi intenţii strict politice.

Asemenea planuri vor apărea în ambianţa politicii anti-papale a iosefinismului, dar mai ales în timpul revoluţiei de la 1848, cînd formula bisericii naţionale vine să completeze restul ansamblului instituţional proiectat de lideri pentru mult-visata comunitate românească autonomă. Mitropolia românească, beneficiind de un soi de autocefalie şi încorporînd în cuprinsul său toate episcopiile româneşti din monarhie, ortodoxe şi unite, reprezenta formula instituţional-organizatorică socotită aptă să rezolve această problemă.[267]

Pe cine avea să pomenească acest mitropolit (mai mult funcţionar administrativ decît sacerdot învestit cu har divin) în rugăciunile sale, sau cum avea să administreze el taina împărtăşaniei reprezentau pentru liderii politici de la 1848 simple subtilităţi teologice inutile, fără nici o legătură cu adevăratele probleme ale naţiunii.[268] Numai că în absenţa acestor „fleacuri" teologice (care

---

ecumenic, dacă el nu este cumva o simplă utopie, atunci realizarea sa rămîne totuşi de domeniul unui viitor destul de îndepărtat; cf. o autoritate în materie, Papa Ioan Paul al II-lea (**3:Ioan Paul al II-lea 1995**, pp. 177–186).

[267] Vezi **3:Bocşan, Lumperdean, Pop 1994**, pp. 64–96: „Naţiune şi confesiune în secolul al XVIII-lea: opţiuni şi preocupări pentru reunificarea ecleziastică a românilor ardeleni"; pp. 97–188: „Naţiune şi confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române."

[268] Nici găsirea unei persoane care să se preteze la un asemenea rol nu reprezenta o sarcină mai uşoară. De-a lungul timpului, diverşi intelectuali,

constituiau totodată fundamentul identităţilor confesionale), biserica şi religia îşi pierdeau total adevăratul lor conţinut, devenind simple anexe ale ideologiei naţionaliste, cu rolul propagandistic[269] de a-şi conduce credincioşii nu atît spre salvarea sufletelor şi împărăţia lui Dumnezeu, cît spre împlinirea destinului naţional.[270]

Să vedem în continuare cum se manifestă identităţile acestor formule confesionale, ca şi raportul lor cu imaginea de ansamblu a identităţii naţionale, urmărind motivele expresive şi temele justificative care le ilustrează.

---

unii dintre ei foarte „laici" (Samuil Micu, Petru Maior, Moise Nicoară, Gheorghe Lazăr, Simion Bărnuţiu), vor fi imaginaţi de către tovarăşii lor de idei drept candidaţi la înalte demnităţi ecleziastice (vezi **3:Păcurariu 1981**; **3:Bîrlea 1987**; **3:Păcurariu 1992**; **3:Bocşan, Lumperdean, Pop 1994**) chiar dacă era limpede că respectivii nu ar fi putut obţine niciodată nu numai aprobarea forurilor politice (conform procedurilor legale), dar nici măcar alegerea de către propriile sinoade bisericeşti. Iar Andrei Şaguna, atunci cînd i se va propune, în 1850, să treacă împreună cu întreaga sa biserică la greco-catolicism, realizînd astfel unitatea confesională a românilor şi devenind mitropolitul naţional al acestora va refuza cu indignare o asemenea „vînzare" a credinţei sale (vezi **3:Bîrlea 1987**, pp. 239–243). Pentru raportul naţionalism confesionalism în cazul lui Şaguna, raport net înclinat în favoarea celui de-al doilea element, cf. **3:Hitchins 1995**, pp. 205–206, 247, 286, 323: *„el nu a apreciat natura atotcuprinzătoare a ideii de naţionalitate sau a statului modern. Într-un fel, el era opus ambelor, pentru că a continuat să gîndească în termenii unor categorii separate, cum sînt Biserica şi statul şi naţiunea, fiecare cu drepturi şi o menire proprii, prin care se distinge de celelalte. Nu este de mirare, deci, că subordonarea Bisericii faţă de naţiune l-a surprins ca fiind nefirească"*; *„Şaguna privea ideea naţională* cu o detaşare care le era total străină unor oameni ca Bărnuţiu şi Raţiu. El nu putea împărtăşi credinţa lor în ea ca fiind cheia dezvoltării umane, pentru că acesta era rolul pe care el îl atribuia religiei creştine."

[269] *„Preoţi, cu crucea-n frunte! căci oastea e creştină,/Deviza-i libertate şi scopul ei preasînt"* vezi *Răsunetul* lui Andrei Mureşanu, în **1.8:Mureşanu A. 1988**, p. 34.

[270] Pentru romanticii mesianici, influenţaţi de socialismul creştin al lui Lamennais, veritabilă „teologie a eliberării" de la începutul epocii moderne (vezi **3:Breazu 1973**), nu putea exista nici o contradicţie între cele două obiective, cîtă vreme voinţa „poporului" era voinţa lui Dumnezeu. Realizarea destinului naţional însemna îndeplinirea planurilor divine, iar mîntuirea colectivă nu era posibilă decît în cadrul şi prin intermediul corpului mistic al Naţiunii.

4.5. Formula identitară greco-catolică

În mod firesc, greco-catolicismul își construiește schema identitară bazîndu-se în primul rînd pe argumentarea actului unirii cu Roma, pe sublinierea unor note „latinizante"; în mod inexorabil, numai acest element poate să-i pună în evidență caracterul aparte, nota specifică, deoarece celălalt aspect, anume ritul răsăritean, nu face decît să sublinieze asemănarea cu ortodoxismul, și, de aici, să îi pericliteze identitatea sa distinctă.[271]

Continuînd tradiția considerentelor pragmatice care i-ar fi motivat pe semnatarii documentelor de unire de la începutul secolului al XVIII-lea, episcopul Inochentie Micu, la 1735, insistă asupra avantajelor de ordin politic, cultural, de statut juridic pe care trebuie să le procure Unirea religioasă populației românești: *„Națiunea română, unindu-se cu Biserica Catolică, a înlăturat orice scădere care o împiedica a ajunge la oficii publice, iar prin diploma leopoldină a fost făcută capabilă de orice dregătorie publică."*[272]

Aceste avantaje de ordin național fără nici o legătură cu fondul spiritual al Unirii religioase vor fi recunoscute, în general, de toată lumea, chiar și de către cei care mai tîrziu vor contesta greco-catolicismul din alte considerente. Papiu Ilarian, de exemplu, care, spre deosebire de Micu, va nega faptul că unirea cu Roma ar fi adus românilor vreo îmbunătățire de ordin politic, admite cel puțin existența unui progres cultural incontestabil, pe care ea l-ar fi făcut posibil: *„Prin uniunea cu biserica Romei, deși rămase numai pe hîrtie ecaretatea politică e bisericească promisă prin diplomele împărătești, se deschide totuși o nouă epocă pentru cultura intelectuală"*.[273]

---

[271] Așa se explică de ce în momente mai dificile, cînd identitatea îi este amenințată, greco-catolicismul pune un accent suplimentar pe relația cu Roma, pe dimensiunea sa „catolică", pentru a evita dizolvarea specificului său în ortodoxie. Este și cazul situației sale în perioada comunistă și post-comunistă.

[272] **1.7:*Memoriu 1735***, în **1.9:Păcățian 1904**, p. 60.

[273] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 195–196. Este, de altfel, o concluzie cu privire la „foloasele" aduse românilor de către Unire pe care istoriografia

Numai că apartenenţa la greco-catolicism nu se identifica, pentru credincioşii respectivi, doar cu accederea la un statut politic şi cultural mai bun, ci reprezenta în primul rînd un factor de identitate religioasă, confesională. Altfel, mai ales pe măsură ce diferenţele de statut dintre uniţi şi ortodocşi se vor stinge treptat (sau, după părerile unora, nici nu existaseră practic vreodată), s-ar fi putut spune că Unirea religioasă nu-şi mai găseşte nici o raţiune de a mai fiinţa.

Din asemenea considerente, cum era şi firesc, greco-catolicismul îşi construieşte un sistem auto-legitimant bazat îndeosebi pe argumente de natură ideologică, îşi ratașează o istorie justificativă, inclusiv prin imaginarea unei maniere specifice de raportare simbolică la interesele Naţiunii.

Astfel, greco-catolicismul ţine să se prezinte pe sine, în primul rînd, ca o modalitate de subliniere a identităţii noastre occidentale. În al doilea rînd, asociază respectivului element ideea descendenţei latine, fundamentînd simbolic aceşti doi factori definitorii ai identităţii noastre comunitare prin metafora ataşamentului românilor faţă de Roma. De pe această poziţie, se combate asumarea identităţii de tip răsăritean (suprapusă cu ortodoxia), polemică vizibilizată îndeosebi prin atacurile la adresa „grecilor".

Pentru tendinţele de combatere a identităţii răsăritene, „grecii" constituie o bună ţintă concretă în secolul al XVIII-lea şi la începutul celui următor, datorită faptului că pot fi incriminaţi în raport cu aluzii negative contemporane: dominaţia lor culturală asupra Principatelor şi fanariotismul, dar şi concurenţa cultural-lingvistică şi economică dintre comunităţile româneşti şi greceşti din Braşov ori din Pesta. Evident, aceşti „greci" sînt mai mult o metaforă conjuncturală, ostilitatea faţă de ei fiind de fapt potenţată de adversitatea la adresa caracterului lor „oriental", suprapus confesiunii ortodoxe, adversitate asumată în numele apărării identităţii apusene, marcate de Roma şi de catolicism. Cînd „grecii", acest inamic necesar, vor diminua ca prezenţă concretă, imaginea ostilă la adresa identităţii răsăritene va tranzita mai ales în direcţia sîrbilor şi a ruşilor, ca simboluri ale ortodoxiei şi identităţii confesionale adverse.

şi cultura naţională o vor perpetua aproape neschimbată, ca în atîtea alte cazuri, de la Papiu şi ceilalţi romantici, pînă azi.

La 1746, Gherontie Cotore ilustrează perfect această multiplă legitimare ideologică a greco-catolicismului, prin scrierile sale de tendinţă latinizantă.[274] Mai întîi, el operează suprapunerea Unirii religioase peste ideea originii latine: *„Şi cunosc cum că n-am avea ocă a ne despărţi de Biserica Rîmului, fiind şi noi sînge adevărat a rîmlenilor, cu cît că strămoşii noştri, în vremea împăratului Traian, de-acolo s-ar fi prelins în părţile acestea"*.[275]

Pe urmă, accentuează dramatic motivaţiile necesităţii delimitării de „greci": ei au fost pedepsiţi de mînia divină, prin căderea Constantinopolului sub turci, tocmai ca urmare a ruperii lor de Biserica-mamă a Romei.[276] Şi noi am fost pedepsiţi tot datorită acestei schisme, ea fiind cauza decăderii în care se află astăzi naţiunea noastră. Singura şansă de recîştigare a graţiei divine este revenirea în sînul bisericii romane, altfel ne vom pierde şi sufletele, pe lîngă necazurile pămînteşti: *„Şi grecii nu se pedepsiră pentru alta fără numai pentru că s-ar fi despărţit de Biserica Rîmului* [...] *Iară nici neamul nostru căzu sub robia păgînilor pentru alta, fără numai pentru această tăiere* [...] *De aceasta să-ţi aduci aminte, o, neam oarecînd vestit, ca nu cumva înşelîndu-te cu alniciile grecilor* [...], *cu împărăţia cea lumească să pierzi, după alte pedepse ce-ţi sînt în grumaz, şi împărăţia cerească, la care vei ajunge fără de nici o îndoială de vreme ce te vi-mpreuna iarăşi cu capul Bisericii, de care te-ai despărţit prin înşelăciunea grecilor"*.[277]

Petru Maior speculează şi el antagonismul dintre Răsărit şi Apus, dintre „grecii" invidioşi şi corupători şi „italianii" sau „latinii" care ne sînt fraţi, şi cărora nu putem decît să ne alăturăm, sub umbrela aceleiaşi identităţi religioase şi de civilizaţie. Răul

---

[274] Gherontie Cotore, *Despre schismăticia grecilor*; idem, *Despre articuluşurile cele de price* 1746 (fragmente în **1.9:Comşa 1944**, pp. 94–98).

[275] *Ibidem*, p. 96.

[276] Este vorba, probabil, de un mit confecţionat în mod deliberat de către Contrareformă, atît pentru a-i atrage pe ortodocşi la Unire, cît şi pentru a „disculpa" Occidentul şi catolicismul de „vina" de a-i fi „abandonat" în mîinile păgînilor pe fraţii lor creştini ortodocşi. Este aceeaşi veche şi penibilă poveste, ilustrare a temei „mizerabilismului" popoarelor mici, în care Occidentul, ca şi la Ialta, îi „abandonează" pe răsăriteni în ghearele barbariei.

[277] **1.9:Comşa 1944**, pp. 96-98.

care ne-a smuls vremelnic, prin intrigile străinilor, din sfera de civilizaţie căreia îi aparţinem în mod firesc, este originat de Maior în momentul legendarei abandonări a alfabetului latin în favoarea celui chirilic, semn grafic care se suprapune însă peste identitatea confesională. Evident, „urgia grecilor" este cauza acestei rătăciri, mitropolitul Theoctist nefiind decît unealta interesată a acestora. Mult-hulitul ierarh scrie Maior *„socoti că de vor mai ţine românii slovele cele lătineşti, avînd şi italianii aceleaşi slove, vor scrie aceştia cărţi în partea făcutei uniri, care citindu-le românii, se vor pleca a se uni cu romanii şi cu ceilalţi italiani, ai lor fraţi, şi aşa va scădea treaba grecilor* [...] *Neîndoit lucru este că izvorul a toată nefericirea românilor se trage din urgia grecilor şi, după dînşii, a sîrbilor, cea asupra românilor şi a tuturor italianilor".*[278]

În acelaşi spirit, Samuil Micu încearcă să confecţioneze o istorie a (să-i spunem) „greco-catolicismului" românilor chiar înainte de 1700, în ideea că respectiva confesiune, identificată, desigur, destul de confuz, a reprezentat dintotdeauna adevărata noastră biserică. În secolul al XVI-lea, spune Micu, în timpul Reformei religioase, *„precum catholicii cei de legea lătinească multe goane au păţit, aşa şi românii, că se nevoia domnii Ardealului ca de tot să stingă credinţa catholicească şi să aducă şi pe români la eresul calvinesc"*; evident, *„românii au rămas neclătiţi în credinţă, mai voind orice rău să păţească, decît să se lepede de credinţa cea veche părintească".*[279]

Încercînd să delimiteze sfera identităţii lor confesionale, Micu îi pune pe români alături de romano-catolici, în lupta lor comună împotriva reformaţilor, la fel cum înainte fuseseră alăturaţi în mod analog, împotriva „schismei" greco-ortodoxe. Afinitatea imaginată de cărturarul ardelean merge pînă într-acolo încît vorbeşte de „catholicii cei de legea lătinească", sintagmă de natură să-i delimiteze pe aceştia de români, care ar fi deci „catolicii" de legea grecească, în condiţiile în care aceste denominaţii se referă la biserica românească tradiţională, ortodoxă, a Ardealului, din secolul al XVI-lea!

---

[278] **1.9:Maior P. 1812**, pp. 328–329; **1.9:Maior P. 1970**, pp. 68–69.

[279] Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* (1796), în **1.9:Fugariu 1983**, I, p. 231.

Această imprecizie paradoxală a noțiunii de „catolic" (bazată pe sensul etimologic, originar, al termenului) nu era deloc neobișnuită în vocabularul confesional al epocii, din moment ce și autorii proiectului ortodox de unificare bisericească din 1798 propuneau ca noua structură ecleziastică să se numească *„biserică răsăriteană de rit grecesc ortodox adică catolic"*.[280] Numai că la greco-catolicii care o promovează, ea exprimă și o conotație latinizantă, menită să sublinieze faptul că biserica românească, în pofida unor accidente trecătoare, a fost dintotdeauna „catolică", adică unită cu biserica Romei, de la care își trage originile.

Valoarea identitară a „catolicismului" uniților români este promovată și de către urmașii Școlii Ardelene, la jumătatea secolului al XIX-lea. Theodor Aaron, de pildă (continuator al polemicilor filologico-naționale ale lui Petru Maior și viitor canonic al capitlului lugojean), traduce în 1847, în *Organul luminării*, un material referitor la relația dintre romano-catolicism și greco-catolicism, pledînd pentru identitatea de esență dintre cele două confesiuni; diferențele de rit trebuiesc respectate, dar fondul credinței, adică aspectul dogmatic, este comun. Într-o epocă marcată de diferende confesionale, dar și de proiecte de unificare pe baze naționale, Aaron încearcă să revalorizeze semantismul termenului de „catolic", indispensabil identității confesiunii sale: *„La români, cuvîntul «catolic»* [...] *deveni a fi uzuat în batjocura celor simpli, sau, mai bine, celor orbiți; în Ungaria, românii bănățeni uniți, zicîndu-le sîrbii întru batjocură că sînt catolici, se simțesc înjurați"*.[281] Evident, Aaron condamnă această mentalitate, arătînd că atributul care denotează adevărata condiție identitar-religioasă trebuie asumat fără nici un fel de complexe.

Tot în paginile *Organului luminării*, Timotei Cipariu, redactorul-șef al gazetei, contribuie de asemenea la confecționarea unei identități istorice greco-catolice, scoțînd în evidență apropierile noastre de catolicismul apusean, care să jaloneze o tradiție a afinităților și bunelor relații reciproce. Trecerea la catolicism sub Ioniță cel Frumos, căsătoriile dintre voievozi români și doamne catolice, existența unor episcopii de rit latin la Argeș, Milcov

---

[280] **3:Bocșan, Lumperdean, Pop 1994**, pp. 83–87, 116–119 (cu bibliografie pentru momentul 1798).

[281] Theodor Aaron, în **1.2:*Organul***, I, 1847, nr. 52, p. 291.

sau Severin reprezintă cîteva asemenea repere, invocate în vederea legitimării ideologice a specificului şi identităţii confesionale, prin raportare la trecutul istoric şi destinul naţiunii.[282]

4.6. Formula identitară ortodoxă

Ortodocşii se aflau într-o postură mai favorabilă decît uniţii în ceea ce priveşte legitimarea schemei lor identitare. Apelul la tradiţie, în virtutea caracterului ortodox al bisericii româneşti pînă în secolul al XVIII-lea, reprezenta un argument foarte solid, de natură să identifice trecutul istoric al românilor cu condiţia lor ortodoxă. De asemenea, faptul că în Principate domnea aceeaşi confesiune constituia o altă evidenţă legitimantă de mare importanţă.

În aceste condiţii, nesimţind nevoia să-şi construiască un trecut mai mult sau mai puţin imaginar în aceeaşi măsură ca şi uniţii, ortodocşii îşi afirmă identitatea mai ales prin confruntarea ideologică, pe coordonatele prezentului, cu greco-catolicii. Trebuie demonstrat că opţiunea confesională a acestora reprezintă de fapt o desprindere din corpul şi tradiţia bisericească a românilor, iar rezolvarea divergenţelor religioase nu se poate realiza decît prin revenirea lor la ortodoxie. Faptul că şi uniţii au acelaşi rit şi aceeaşi „lege" răsăriteană constituie o justificare în plus în acest sens şi poate uşura întoarcerea lor la matcă.

Promotorii identităţii ortodoxe se consacră aşadar în primul rînd combaterii argumentelor aduse în favoarea Unirii religioase. În mod semnificativ, în timp ce uniţii sînt de regulă în defensivă, îşi apără propria opţiune căutînd motivaţii în acest sens, ortodocşii se află de obicei în ofensivă, se ocupă mai mult cu demontarea apărării adverse, decît cu relevarea propriei specificităţi. Ei nu au de ce să se apere, dat fiind că, în opinia lor, reprezintă o realitate organică, naturală, crescută laolaltă cu naţiunea, şi nu o opţiune asumată în mod deliberat la un moment dat.

---

[282] Timotei Cipariu, „Care e cartea mai veche românească?", în *ibidem*, II, 1848, nr. 54, p. 304. Pentru edificarea unei identităţi greco-catolice la românii bihoreni vezi **3:Barbu 1992**.

Moise Nicoară oferă o pledoarie completă în acest sens. Mai întîi, el combate teza avantajelor politice şi materiale pe care le-ar fi adus românilor Unirea religioasă, încercînd astfel să o priveze de justificarea ei originară. Dialogînd cu un interlocutor imaginar, partizan al Unirii, intelectualul arădan îl întreabă retoric: *„cît folos au tras românii prin unire şi în ce stă folosul acela?* [...] *Cîţi români uniţi cunoaşte în dregătorii mai mari, ci şi în aste mai mici, precum la varmegii?* [...] *Este în toată Ţara Ungurească sau şi în Ardeal numai un rumîn unit care să fie domn pămîntenesc, care să poată face cinste neamului rumînesc şi să-i fie spre ajutor? Nici unul nu-ţi poate spune."* Dimpotrivă, crede Nicoară, întorcînd total argumentaţia adversarilor săi, înainte de Unirea religioasă existau în Bihor români în funcţii importante, pe cînd acum nu se mai află nici unul.[283]

Pericolul Unirii religioase vine în primul rînd din ceea ce s-ar putea numi (ca să utilizez o sintagmă consacrată astăzi) caracterul ei anti-românesc. Ea nu este decît o diversiune prin care străinii urmăresc să-i deznaţionalizeze pe români, pentru că toţi greco-catolicii de o anumită condiţie trec de fapt la romano-catolicism, iar pe urmă se maghiarizează sau se germanizează. Nicoară atacă aici extrem de violent tocmai componenta „latinizantă" a confesiunii unite, element prin care adepţii ei se apropie de inamicii noştri naţionali şi sfîrşesc prin a fi asimilaţi. Într-o asemenea concepţie, ortodoxia se identifică total cu românitatea, iar greco-catolicismul cu străinii, punîndu-se astfel bazele unei idei de mare viitor, aceea a naţionalismului ortodox.

„Românii dintre aceia uniţi — scrie Nicoară —, *toţi care învaţă şi se procopsesc, sau învaţă numai meşteşuguri, în ce dată s-au dezbrăcat de haina cea strămoşească a neamului românesc* [...], *îndată părăsesc biserica rumînească, se duc numai în satul sau oraşul cel mai dintîi, nu numai părăsesc biserica rumânească unită, ci se leapădă cu totul de legea sa, şi zicînd sau fiind învăţat din copilărie unul ca acela că legea lui e totuna cu cea popistăşească, aşa nici nu va să ştie de biserica sa cea rumânească, ci fuge de ea şi se duce la cea popistăşească. De unde asta urmează ca el să nu fie mai mult drept socotit rumân, şi aşa lepădîndu-se de lege, se leapădă de sîngele său cel dulce şi de*

[283] **1.9:Bodea 1943**, p. 364.

neam [...]; *şi unde ai văzut un român unit să ieie o română?*"[284] Căsătoria cu o femeie străină va pecetlui astfel deznaţionalizarea sa.

Nicoară încearcă să aducă şi argumente de natură teologică, ţinînd de specificul religiei catolice, pentru a-şi susţine filipicele anti-unite. *„Legea lui* [a catolicului] *îl învaţă că naintea lui Dumnezeu nimenea nu e plăcut şi nimenea nu se va mîntui, care nu este în legea lui popistăşească şi nu crede într-însa. Pentru aceea ai putut lua sama ce n-au făcut şi nu fac ei, doară vor face pe toţi românii popistaşi".*[285]

Pe această filieră ortodoxă, identificată strict cu interesele naţionale, Nicoară ajunge să cultive, inclusiv din punct de vedere ideologic, ideea apropierii de coreligionarii de altă etnie, cum ar fi sîrbii sau ruşii.[286] Rolul ruşilor de protectori ai ortodoxiei (cel puţin în virtutea forţei lor, dacă nu şi a altor considerente) este invocat în spiritul tradiţiei legăturilor ideologice şi confesionale dintre ortodocşii ardeleni şi Rusia, pe parcursul secolului al XVIII-lea[287]: *„românii aceia care s-au dus în ţara muscălească în aşa bună stare sînt acolo, cît sînt regimenturi întregi numai tot de români".*[288] Ei se găsesc acolo în situaţii foarte înalte, afirmă Nicoară, ceea ce contrastează cu discriminarea lor din acest punct de vedere în monarhia austriacă. În plus, *„cînd au fost românii goniţi pentru lege, mai vîrtos în Ardeal, atunci muscalii totdeauna îi ajutora, aşa cît un vlădică din Ardeal abia au scăpat din fugă la muscali de moarte".*[289]

---

[284] *Ibidem*, p. 365.

[285] *Ibidem*, p. 354.

[286] Dacă îmi este iertată comparaţia, aş afirma că o motivaţie asemănătoare a determinat, în anii din urmă, luările de poziţie ale lui Corneliu Vadim Tudor în favoarea sîrbilor bosniaci.

[287] Vezi **3:Dragomir 1914**; **3:Dragomir 1917**. Pentru relaţiile cu sîrbii: **3:Anulchi 1980**.

[288] **1.9:Bodea 1943**, p. 355.

[289] *Ibidem*. La bătrîneţe, Nicoară va ajunge chiar să trimită memorii diplomaţilor ruşi, prezentîndu-şi acţiunea „politico-religionară" din tinereţe şi solicitînd ajutorul Moscovei în apărarea românilor ortodocşi bănăţeni (vezi **1.7:*Memoriu 1847 Rusia***, în *ibidem*, pp. 404 sqq). Problema „ajutorului rusesc" solicitat de românii ardeleni, motivat şi prin afinităţile religioase, se va pune cu mare dramatism şi la 1848–1849. Pentru felul în care

Dacă greco-catolicii se puteau reconforta mental prin faptul că în spatele lor se afla „Roma", identitatea occidentală, „italienii" etc., ortodocşii simţeau şi ei nevoia de a invoca, în momente de criză spirituală, asemenea solidarităţi confesionale, legate de identitatea răsăriteană, de moştenirea bizantină, de Constantinopol, Ierusalim sau Moscova.[290]

Evident, din alte considerente, politice şi naţionale, această apropiere putea să fie şi ea sever criticată, ca o adevărată trădare naţională, aşa cum o face la 1849 Ion Ionescu de la Brad, ardelean stabilit în Principate şi educat acolo în spiritul anti-rusesc şi liberal al paşoptiştilor munteni: *„Propaganda rusească în Banat şi în Ardeal este teribilă pentru români. Ea ne numeşte fraţi, tot de o lege, şi prin ideea de religie adoarme poporul român spre a-l slaveni. Crud lucru este a auzi ceea ce am auzit noi, că ruşii* [care tocmai ocupaseră militar Principatele, înfrîngînd revoluţia] *ne sînt fraţi şi amici. Prin libertate maghiarii au căutat a ne răpi naţionalitatea, şi prin religie caută ruşii a ne slaveni. Ticăloşii de popi sînt organele ruşilor în Banat şi în Ardeal, încît chiar vlădica românesc din Sibiu, Şaguna, s-a dus spre chemarea şi întîmpinarea ruşilor".*[291] Ca şi în cazul incriminărilor aduse de Moise Nicoară greco-catolicilor, confuzia rezultată din manipularea identităţilor confesionale în beneficiul principiului naţional putea să ducă la cele mai paradoxale şi violente acuzaţii.

Fuziunea dintre ortodoxie şi naţionalism, ideea fondării unei biserici care să fie în acelaşi timp ortodoxă şi naţională, respingîndu-se astfel orice proiect de unificare confesională pe baze cît de cît egale, va primi un fundament decisiv în contextul acţiunii iniţiate de Şaguna în vederea „restaurării" unei mitropolii ortodoxe, de sine-stătătoare.[292] Episcopul şi adepţii săi îşi vor legitima revendicarea pe baza unei vaste argumentaţii istorice (*„mi-*

---

au cerut saşii ardeleni ajutor rusesc la 1848, culpabilizîndu-se după aceea, vezi **3:Cosma 1995**.

[290] Vezi **3:Hitchins 1987**, pp. 48, 52–54.

[291] Ion Ionescu de la Brad către A.G. Golescu, scrisoare din 26 febr. 1849, publicată în **1.9:Bodea 1982**, II, pp. 1010–1011.

[292] Vezi **3:Boçşan, Lumperdean, Pop 1994**, pp. 151–153; **3:Hitchins 1995**, pp. 113–114; tot aici, pp. 284–285, despre prefigurarea teoriei ortodoxismului ca element definitoriu al românităţii în scrierile lui Andrei Şaguna.

tropolia orientală română de Alba Iulia" ar fi existat *„de la lăţirea creştinismului prin părţile acestea pînă la finea secolului XVII"*[293]), dar şi pe motivaţia, de mare rezistenţă, a caracterului particularist-naţional al organizării şi ierarhiei bisericii ortodoxe, opus universalismului catolic, incompatibil, după părerea ortodocşilor, cu asemenea structuri naţionale. Doar ortodoxia poate constitui o biserică naţională, iar catolicismul niciodată, în virtutea unor trăsături specifice şi esenţiale, înrădăcinate în însăşi dogmatica celor două confesiuni: *„Dreptul bisericii române de-a avea un astfel de cap* [naţional] *se razimă pe propria ei constituţiune, întemeiată pe ritul bisericii orientale, care constituţiune cere ca biserica unei naţiuni, în privinţa administrativă, să fie de sine-stătătoare şi neatîrnată de biserica vericărei alte naţiuni.*

Afară de aceasta, biserica orientală e naţională pentru că cultul dumnezeiesc şi administraţiunea ei se săvîrşeşte în limba naţională, şi cu toate că biserica orientală are numai un drept canonic (pravila), totuşi administrarea ei se întemeiază şi pe trebuinţele, cererile şi datinele proprii ale naţiunilor, căci, în sfîrşit, preoţii, de la mitropolit pînă la diaconul cel de pe urmă, au trăit pînă acum din daniile cele de bunăvoie ale naţiunilor.

Unitatea episcopilor, mitropoliţilor şi patriarhilor, ai deosebitelor naţiuni, aparţinători la una şi aceeaşi credinţă, condiţionată de constituţia bisericii orientale, nu se razimă pe puncte administrative, ci pe puncte curat dogmatice, adică pe mărturisirea unora şi a aceloraşi dogme şi pe observarea unor datini bisericeşti, exclusiv ceremoniale, la cultul dumnezeiesc, care cer ca episcopul la sfîntul jertfelnic şi în rugăciunile ce se fac la cultul divin să pomenească pe mitropolitul şi acesta pe patriarhul, fie acesta chiar şi străin.

Biserica orientală, amăsurat dogmelor sale, crede că capul ei este Christos. Crede deci într-un cap nevăzut şi se deosebeşte de biserica romano-catolică prin faptul că în privinţa administraţiunii are pentru fiecare naţiune un cap propriu ales, care la deosebitele naţiuni de aceeaşi credinţă poate fi şi el deosebit, colectiv sau singular. Aşa, pentru exemplu, la greci şi la ruşi bi-

---

[293] **1.7:*Memorand 1850 Şaguna***, în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 664. Vezi şi **1.5:Şaguna 1849**; **1.5:Şaguna 1850**; **1.5:Şaguna 1860**, vol. II, *passim*.

serica se administrează printr-un sinod, în România printr-un mitropolit etc. Iar biserica romano-catolică formează o unitate perfectă, atît în privinţă dogmatică, cît şi în privinţă administrativă, şi ierarhia ei are de temei o sistemă care nu bagă în seamă naţionalitatea. Dovezi despre cele zise pînă aici se află aproape pe fiecare foaie a dreptului canonic (pravilă) şi a dogmaticii bisericii orientale".[294]

Pe temelia solidă a unei asemenea argumentaţii, concretizată de altfel de Şaguna la 1864, cînd obţine statutul de mitropolie pentru biserica sa, şi la 1868, cînd se adoptă actul normativ care va reglementa funcţionarea acesteia[295], ortodoxia ardeleană va prefigura opţiunea de mare viitor a bisericii naţionale româneşti. Identitatea confesională a acesteia tinde să se confunde total cu identitatea naţională. Nu poţi fi un adevărat român dacă nu eşti ortodox, destinul neamului face corp comun cu cel al bisericii sale. Evoluţia relaţiei dintre ideologia ortodoxiei autocefale şi aceea a naţionalismului ca principiu social totalizant mai avea de parcurs un singur pas: subordonarea bisericii naţionale (în bună tradiţie bizantino-rusească) la rangul, cu care se mîndreşte, de servitor docil al „Cezarului", adică al statului naţional.

4.7. „A treia cale": formula identitară a unificării confesionale

Pledoariile pentru o a treia formulă confesională, nici catolică, nici ortodoxă, dar care să fie „naţională", specifică nouă şi, în acest scop, congruentă cu tradiţia răsăriteană a ritului bisericesc practicat de români, îşi găsesc o bază solidă de pornire în greco-catolicism, care pare să corespundă, cel puţin dintr-un anumit punct de vedere, tuturor criteriilor enumerate mai sus. Singurul punct de natură să ridice probleme era legat de caracterul universalist al catolicismului, în general (dincolo de ritul practicat într-o anumită biserică), simbolizat prin relaţia specială cu Scaunul papal.

Relativ la această ultimă obiecţie, trebuie spus că existau totuşi, atît în interiorul greco-catolicismului, cît şi (pe un plan mai

[294] **1.7:*Petiţie octombrie 1849***, în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 624–625.
[295] **3:Hitchins 1995**, pp. 276–281.

larg) la nivelul politicii papale faţă de catolicismul răsăritean, puternice elemente ideologice de natură să legitimeze tendinţele „specifiste", locale, ale bisericilor de rit unit. După Conciliul de la Brest, din 1596, ofensiva catolică a Contrareformei îşi însuşeşte în mod categoric ideea prezervării specificului răsăritean al noilor biserici rataşate prin formula Unirii religioase, tocmai pentru a le atrage astfel mai uşor de partea Romei.[296] Petru Maior va surprinde extrem de sugestiv esenţa acestei politici, vorbind despre necesitatea menajării susceptibilităţilor ortodoxe: *„mai multe muşte se prind cu miere, decît cu oţet"*.[297]

În al doilea rînd, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, tendinţa respectivă este stimulată suplimentar dintr-o altă direcţie, şi anume de la nivelul politicii de stat austriece. Iosefinismul raţionalist, care doreşte să extindă controlul statului inclusiv asupra bisericii, subordonînd-o scopurilor sale, intră în mod firesc în conflict cu Roma şi combate orice atitudine ultramontană. Galicanismul şi jansenismul, curente de idei care favorizează particularismul bisericilor catolice „naţionale" şi critică papalitatea, furnizează baze teoretice utile pentru respectiva politică iosefină.[298]

Pe acest teren fertil se inserează efortul ideologic al lui Petru Maior, care, în lucrarea sa de tinereţe *Procanon*, nu face decît să justifice, cu argumente janseniste şi galicane, politica bisericească a lui Iosif al II-lea, stimulat, fără îndoială, de şederea sa la Viena în perioada 1779–1780.[299] Combătînd pretenţiile de supremaţie ale bisericii apusene şi infailibilitatea papală[300], Maior pune în lumină în mod convingător sursele care l-au influenţat în articularea opiniilor sale: *„Din mila lui Dumnezeu nemţii acum s-au luminat şi toate vicleniile Romei le descoperă, cearcă învăţăturile Sfinţilor Părinţi şi obiceiurile cele bătrîne ale bisericii şi în practică le pun, precum se vede din cele mai multe decreturi ce prea puternicul împărat Iosif al doilea le-a dat afară şi a se*

---

[296] Cf. **3:Haleckl 1962**; **3:Teodor 1995**.

[297] **1.4:Maior P. 1813**, p. 48; **1.9:Maior P. 1976**, II, p. 119.

[298] **3:Teodor 1984**, pp. 91–94.

[299] **3:Protase 1973**, pp. 38–68.

[300] **1.9:Maior P. 1894**, Titlul II, Cap. 4: „Nălucită e nesmîntnicia papei"; **1.9:Maior P. 1976**, I, pp. 23 sqq.

vesti şi a se ţine a poruncit".[301] Ecouri similare, datorate tot formaţiei vieneze, se resimt şi în opera lui Samuil Micu.[302]

În acelaşi timp însă, travaliul lui Maior pune bazele solide ale unei linii particulariste, „specifiste", în sînul bisericii greco-catolice din Transilvania, linie care va interfera pînă la suprapunerea totală cu ideea naţionalistă a unei biserici româneşti răsăritene, acreditînd astfel, cel puţin la nivel de deziderat, ceea ce am numit o a treia formulă confesională. Cu toate că pleacă din interiorul greco-catolicismului şi nu-şi propune să părăsească, propriu-zis, limitele acestuia, noua formulă încearcă însă să-i remodeleze identitatea, pe baza cîtorva elemente considerate esenţiale. Ele ţin de accentuarea caracterului răsăritean, de ideea auto-conducerii, pe baze sinodale (de unde atacurile la adresa supremaţiei şi infailibilităţii papale) şi de apelul la conservarea unei tradiţii specific româneşti a acestei biserici.

Formula lansată de Maior în *Procanon* şi reluată în *Istoria besericei*, la 1813, va face ulterior o carieră îndelungată, ilustrată la jumătatea secolului următor mai ales de către Simion Bărnuţiu[303], deoarece oferea o soluţie concretă extrem de atrăgătoare pentru materializarea proiectelor cu caracter politic de realizare a unei biserici naţionale.

La fel ca şi celelalte două formule confesionale, tendinţa în discuţie îşi încorporează în primul rînd o tradiţie de natură să o legitimeze, încercînd pe urmă să se delimiteze de concurentele sale. *„Românii din Ardeal*, scrie Petru Maior, *se uniră cu biserica Romei în credinţă, iară nu în lege, că legea grecească totdeauna, şi după făcuta unire, o au ţinut întreagă, şi pînă astăzi o ţin; încă mai bine şi mai curat de cum văd eu că se ţine prin bisericile sîrbilor celor neuniţi"*.[304] Aceşti români, uniţi dogmatic cu romano-catolicii, sînt deci, pe de altă parte, mai buni „ortodocşi" decît înşişi sîrbii ortodocşi![305]

---

[301] *Ibidem*, p. 17.

[302] Vezi, de exemplu, **1.4:Micu 1781**, p. I; **1.9:Fugariu 1983**, I, pp. 30–31. Cf. **3:Teodor 1984**, pp. 90–91.

[303] Simion Bărnuţiu, *Soborul cel mare al episcopiei Făgăraşului* (1843) şi *Mitropolia de Alba Iulia. O vorbă la timpul său despre libertatea şi unitatea bisericii româneşti* (1854) vezi **3:Teodor 1984**, pp. 102–104.

[304] **1.4:Maior P. 1813**, p. 88; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 174.

[305] În aceeaşi idee, parohul ortodox Ţichindeal scrie şi el că *„unitu posteşte mai bine decît noi"* (vezi **1.4:Ţichindeal 1814**, p. 479; **1.9:Fugariu**

Continua pendulare între asemenea delimitări şi identificări paradoxale cînd cu una, cînd cu cealaltă din confesiunile „concurente", pentru a pune în evidenţă o dată diferenţele existente, altă dată notele comune, „unificatoare", şi în cele din urmă superioritatea celei de-a treia formule reprezintă principala sa tehnică de afirmare identitară.

Tema purităţii creştinismului nostru, mitul istoric potrivit căruia noi am păstrat nealterată, la fel ca originea romană, şi forma credinţei pe care am primit-o direct de la apostoli — argumentează foarte convingător ideea superiorităţii româneşti în materie de religie, explică de ce credinţa noastră este mai „bună" şi decît a catolicilor latinizanţi, şi decît a sîrbilor ortodocşi, care toţi s-au abătut într-un fel de la adevărata şi originara Tradiţie. Ţichindeal scrie: *„O credinţă ca aceea care fu primită din rostul mai marilor apostolilor nu putea să nu fie prea curată şi de tot felul de smintele scutită"*.[306]

Chiar dacă nu se articulează într-un mesianism cu pretenţii de salvare a restului umanităţii (ca în cazul ruşilor), această teorie, aplecată doar asupra românilor, vrea să spună, într-un fel, că noi sîntem singurii care am păstrat neschimbat spiritul sinoadelor ecumenice de dinaintea Marii Schisme. Acesta este fundamentul doctrinar pe care ne putem baza atunci cînd emitem, în fapt, pretenţia articulării unei a treia formule confesionale, specific româneşti.[307]

Gheorghe Şincai, pe urmele lui Samuil Micu, ilustrează deosebit de convingător respectiva concepţie, punînd în evidenţă specificitatea formulei noastre confesionale. Românii se plasează chiar în afara disputelor religioase dintre ortodocşi şi catolici,

---

1983, II, p. 276), acreditînd acelaşi paradox: uniţii sînt mai buni „ortodocşi" decît ortodocşii, ei pot să păstreze „specificul răsăritean" chiar mai bine decît neuniţii, contaminaţi de „impurităţile" religioase de tip sîrbesc.

[306] *Ibidem*, p. 482, respectiv p. 277.

[307] Pentru ideologia naţionalistă, ea va avea meritul imens de a nu fi „contaminată" de străini, de a fi specifică şi originală. De exemplu, ar fi fost inacceptabil ca noi să fim creştinaţi prin intermediul altora, prin misionari străini sau prin contact cu alte popoare; dacă nu putem merge pînă într-acolo încît să spunem că noi am inventat creştinismul (cum vor încerca mai tîrziu, într-o formulă deghizată, partizanii teoriei monoteismului getic), atunci, cel puţin, noi sîntem cei care l-am păstrat cel mai bine, în forma lui autentică.

deoarece ei sînt depozitarii netulburaţi ai adevăratei credinţe: *„românii într-acele turburate vremi se nevoiau să ţină credinţa care de la început o au luat şi care biserica, sfintele soboare a toată lumea şi SS. Părinţi au învăţat-o. Se sfădeau grecii cu lătinii pentru credinţă, iară românii nu ştiau de acele prici ale lor, ci, cum am zis, petreceau întru credinţa şi învăţătura creştinească care moşii şi strămoşii lor de la începutul bisericii creştineşti o au luat."*[308] Noi nu putem fi nici ortodocşi, nici catolici, deoarece noi sîntem creştini pur şi simplu, de la început, de dinaintea apariţiei acestor distincţii şi, astfel, sîntem mai buni şi decît unii şi decît ceilalţi.

4.8. „Dezbinarea religioasă" a românilor

O temă de largă răspîndire, întemeiată pe realităţile evidente ale pluralismului confesional, era aceea a dezbinării religioase existente între români, a divergenţelor care îi fac să se dușmănească pe fraţii de aceeaşi limbă. Ideea nu era decît o variantă a unui motiv mai amplu al imaginii de sine, acela al dezbinării şi lipsei de „consens" naţional[309], care ar constitui o trăsătură a specificului nostru, a profilului psihologic al naţiunii.

Imaginea adversităţii dintre cele două confesiuni era întreţinută însă nu numai de la nivelul constatării existenţei a două entităţi diferite, ci şi din punctul de vedere al legitimării simbolice pe care fiecare parte şi-o arogă. Din această perspectivă, ele nu se tratează reciproc ca două confesiuni concurente, dar egale, ci fiecare vede în celălalt un uzurpator, un rătăcit, nu numai faţă de dreapta credinţă, ci şi faţă de adevărata biserică a neamului.

În perspectivă istorică, greco-catolicii se consideră urmaşii vechii biserici româneşti a Transilvaniei, care la începutul secolului al XVIII-lea a trecut, în întregul ei, în frunte cu păstorul său legiuit, la Unirea religioasă cu Roma, păstrînd însă intact firul continuităţii diecezei ardelene, mai ales în virtutea conservării

---

[308] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 78.

[309] Analiza acestui clişeu al auto-percepţiei româneşti în discursurile preşedintelui Iliescu, de pildă, ar putea constitui obiectul unui studiu cu mult mai interesant. O tentativă în acest sens la **3:Pasti 1995**, pp. 153–159: „Iluziile «consensului naţional»".

ritului şi tradiţiei religioase răsăritene. În acest spirit, mitropolia greco-catolică („restabilită", în concepţia ei, la 1853–1855, prin ridicarea la rangul respectiv a fostei episcopii) adoptă predicatul „de Alba Iulia"[310], în amintirea „anticei" mitropolii de Bălgrad, a cărei succesoare se pretinde. Pe baza unei asemenea logici, ortodocşii pot fi consideraţi nişte rătăciţi din trupul bisericii-mame, urmaşii celor care nu au vrut să se supună hotărîrii sobornicești de unire cu Roma, motiv pentru care convertirea şi „revenirea" lor la greco-catolicism nu poate fi decît legitimă.

Evident, ortodocşii îşi construiesc şi ei cu uşurinţă o schemă a continuităţii şi a propriei îndreptăţiri, bazată nu numai pe tradiţia rituală, ci şi pe cea dogmatică, insistînd asupra caracterului samavolnic, arbitrar al Unirii religioase, rezultat al intervenţiei străine.

Totuşi, în pofida respectivelor sisteme de auto-legitimare exclusivistă care se menţin permanent în subtext, intelectualii epocii, mai ales cei care se detaşează de discursul bisericii, încearcă să evite această discuţie asupra îndreptăţirii superioare a uneia dintre cele două confesiuni. Îi motivează în acest sens atît ideea toleranţei religioase, fortificată de iluminism, cît şi accentul pus pe depăşirea disputelor confesionale şi aducerea în prim-plan a necesităţii concordiei naţionale.

În această lumină, tema dezbinării religioase a românilor constituie, ca regulă generală, un prilej de condamnare aspră a acestor divergenţe, consemnarea amară a existenţei lor înscriindu-se în registrul negativ al percepţiei de sine. Una dintre metodele de exorcizare a răului şi de regăsire a unui echilibru interior al imaginii poate fi, ca de obicei, aruncarea responsabilităţii pe umerii străinilor. Ei sînt de vină pentru certurile noastre interne, ei au aţiţat dezbinarea religioasă a românilor, pentru a-i diviza şi a-i supune astfel mai uşor.

Firește, ideea este susţinută mai ales de promotorii naţionalismului radical. Petru Maior arată că vinovaţii pentru conflictele religioase de la mijlocul secolului al XVIII-lea (îndeosebi pentru trecerile la ortodoxie) sînt *„aceia care pînă astăzi nu iubesc să fie românii laolaltă, nici uniţi, nici neuniţi, ci îi voiesc despărţiţi, ca şi cum ar fi două neamuri"*.[311] Papiu Ilarian, opi-

---

[310] **3:Bocşan, Lumperdean, Pop 1994**, pp. 164–166.

[311] **1.4:Maior P. 1813**, p. 113; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 179.

nînd că nu există în mod obiectiv nici o diferenţă importantă între ortodocşi şi greco-catolici, susţine şi el că *„ura ce o deşteptaseră singur intrigile inamicilor între românii noştri uniţi e neuniţi a fost cauza jugului unguresc"*[312]; e adevărat, Papiu nu neglijează, ca de obicei, nici partea de responsabilitate atribuită românilor, care, prin certurile lor vinovate, devin în mod deliberat instrumente ale acţiunii malefice a străinilor: *„certele seci pentru unire e ne-unire, nutrite de străini, pentru români mai periculoase şi decît înşişi străinii"*, scrie el în 1852, sînt reluate astăzi, din nou, de *„nişte români mai mult răi e unelte străinilor decît bigoţi"*.[313]

Moise Nicoară ilustrează un caz mai aparte în raport cu această temă. Dat fiind că pentru el solidaritatea cu sîrbii ortodocşi este preferabilă apropierii nefaste de românii greco-catolici, Nicoară consideră că vrajba instrumentată de către străini loveşte în primul rînd în comuniunea ortodoxă româno-sîrbă, în timp ce încercările de ratasare a românilor ortodocşi alături de conaţionalii lor uniţi sînt diversiuni ale inamicilor şi reprezintă de fapt o tentativă de dezbinare!

„Au văzut împăratul — scrie iacobinul arădan la 1819 — *şi asta că muscalii mai nainte de cîţiva ani au ţinut multă vreme Moldova şi Ţara Românească sub stăpînirea sa şi în Serbia încă erau mulţi muscali pe vremea lui Cerni. Deci din toate părţile erau rumânii şi sîrbii aproape cu muscalii, de ce nu putea nicidecît să pară bine împărăţiei, mai vîrtos pentru sîrbii care sînt un neam cu muscalii şi au tot o limbă. Aşadar pentru aceste pricini au început domnilor şi împărăţiei a părea rău că sînt rumânii cu sîrbii: acum au început a socoti cum ar putea despărţi pe rumâni de către sîrbi, încalte dacă nu-i poate uni* [cu greco-catolicii]. "[314] Pînă şi numirea unui român în persoana lui Vasile Moga în fruntea eparhiei ortodoxe a Ardealului, în locul episcopilor sîrbi de pînă atunci, este văzută de către fostul combatant pentru numirea unui episcop român la Arad drept o manevră perfidă, menită să favorizeze apropierea ortodocşilor ardeleni de greco-catolici şi să pregătească astfel distrugerea şi deznaţionalizarea lor.[315]

---

[312] **1.5:Papiu Ilarian 1852(I)**, pp. 60–63.
[313] *Ibidem*.
[314] **1.9:Bodea 1943**, p. 356.
[315] *Ibidem*, p. 358.

Alţi intelectuali, mai moderaţi în naţionalismul lor, se mărginesc să incrimineze diferendele confesionale la modul general, şi nu neapărat ca rezultat al acţiunii străinilor. Ei pun în evidenţă nocivitatea lor, rolul voinţei noastre proprii în depăşirea certurilor confesionale, precum şi identificarea lor cu o tradiţie caducă a prejudecăţilor şi fanatismelor sectare, incompatibilă cu libertatea de spirit a omului modern.

Budai-Deleanu, de exemplu, îi critică, dar fără vehemenţă confesionalizantă, pe *„cei ce se zic la noi la Ardeal neuniţi"*, deoarece *„mai bine ar voi să vorbească sîrbeşte decît să primească ceva, de ar fi cît de bun, ce s-au aflat de către cei uniţi"*, referindu-se la faptul că Ioan Piuariu Molnar şi Radu Tempea, în lucrările lor, *„s-au sfiit a îndrepta limba sa după izvodul adevărat, adică după limba lătinească, temîndu-se ca să nu se facă păpistaşi!"*[316] Motivaţiile şi divergenţele confesionale — vrea să spună cărturarul iluminist — nu au ce căuta în sfera gramaticii şi filologiei.

Dimitrie Ţichindeal, un ortodox de data aceasta, condamnă şi el certurile religioase, pe un ton extrem de echilibrat şi neutru, arătînd, într-un portret altfel foarte optimist al comunităţii naţionale pan-româneşti, că *„oriunde se şi află* [români] *de se urăsc între sine, în vecinătate, pricina cea mai mare de acolo vine că unii sînt de legea grecească unită, iară alţii de legea grecească neunită. Cei dintîi numesc pe ai doilea neuniţi, iar ai doilea pe cei dintîi uniţi. Iară numele cel cinstit, frăţesc şi sfînt, creştin, fieştecarele pentru sine îl ţine* [...]; *de nu va începe norodu în pămînturile acestea a scutura de pe sine credinţa deşartă şi de nu va dezrădăcina acea bătrînă şi de mult de Dumnezeu urîcioasă vrajbă pentru lege, ei înşuşi îşi vor fi lor turci şi muncitori!"*[317]

La fel ca Ţichindeal, Andrei Mureşanu crede că la *„ticăloasa soartă a românilor"* au contribuit mult *„răzvrătirile bisericeşti, prin care îndemnul apărării naţionalităţii cu totul stîrpind, cea mai mare parte se făcură monopol de cîştig străinilor. Pricina dară că sîntem aşa de rămaşi, nu atîta întru împrejurările din*

---

[316] **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 144.

[317] **1.4:Ţichindeal 1814**, p. 479: „Învăţătură" [= morala] la fabula „Rîndunica şi celelalte paseri"; **1.9:Fugariu 1983**, II, p. 276.

afară, decît năuntru nostru se află".[318] Iar Bariţ atacă şi el, cu ironie acidă, această rămăşiţă anacronică a unor timpuri mai puţin luminate, înrădăcinată încă în rîndurile noastre: „*Dar nu, noi încă tot nu ne vom ocupa cu ştiinţele practice, pentru că noi n-am încheiat încă nici disputele confesionale, cu care am rămas în restanţă mare pe lîngă cealaltă Europă, care în zilele ianseniştilor, sub Iosif al II-lea, încheiară pe cele din urmă!*"[319]

De altfel, este cît se poate de semnificativ faptul că după zeci de ani de îndemnuri la abandonarea certurilor religioase, după atîtea apeluri ale intelectualilor iluminişti şi romantici vizînd realizarea monoliticei solidarităţi naţionale, după momentele de graţie şi de „voinţă unică", totalizantă, ale Revoluţiei — deceniul imediat următor acesteia va reprezenta o epocă de maximă învrăjbire confesională. Episcopul Şaguna va merge pînă într-acolo încît va interzice clerului său să se aboneze la *Gazeta Transilvaniei*, socotită (absolut pe nedrept) organ confesional al greco-catolicilor, arhipresbiterii din Apuseni vor ajunge să-şi recîştige credincioşii abătuţi de la dreapta mărturisire inclusiv cu ajutorul cîrjei protopopeşti, preoţii vor refuza să oficieze căsătoriile mixte, interconfesionale, dacă nu vor avea garanţia includerii mirilor în rîndurile turmei pe care cu atîta străşnicie o păstoreau... şi aşa mai departe.[320] La 1855, Liviu Andrei Pop, proaspăt viceprotopop într-o zonă săracă din Munţi, surprinde cu multă amărăciune această situaţie: „*Eu mi-am pierdut speranţa ca românul să mai aibă ceva viitor. Atîta e de stricat poporul nostru pe aici prin popi, cît ori cu care naţiune străină mai bine simpatizează şi mai curînd se fac amici ca ei între sine, adică ca uniţii cu neuniţii şi viceversa. Ba nici că se mai numesc unii pe alţii români, ci neuniţii îi numesc pe uniţi papistaşi şi uniţii pe neuniţi muscali.*"[321]

Desigur, nu li s-ar fi putut explica bieţilor intelectuali ai vremii, necăjiţi şi obsedaţi de necesitatea unificării forţelor şi voin-

---

[318] A.N [Andrei Mureşanu], „Pentru ce sîntem aşa rămaşi?", în **1.2:*Foaie pentru minte***, VI, 1843, nr. 42, pp. 329–331.

[319] George Bariţ, „Suvenire din călătoria mea", în **1.2:*Gazeta***, XV, 1852, nr. 88; **1.9:Bariţ 1962**, p. 154.

[320] Cf. **1.9:Puşcariu 1889**, pp. 120–160; **1.6:*GBC* 1973-1993**, III, pp. 107–108.

[321] Liviu Andrei Pop către Al. Papiu Ilarian şi Iosif Hodoş, scrisoare din febr. 1855, publicată în **1.6:Pervain, Chindriş 1972**, II, p. 255.

ţei comunităţii naţionale, că exprimarea viguroasă a diferitelor identităţi religioase şi pluralismul confesional, la fel ca şi cel politic sau cultural, nu reprezintă decît un indiciu de normalitate şi sănătate a societăţii civile; că ele trebuiau să fie rezultatul unei opţiuni, individuale sau de grup, şi nu al presiunii unui principiu ideologic uniformizant. Cîtă vreme nu degenerau în crize violente şi fanatisme medievale, menţinîndu-se în limitele legalităţii unui stat care tindea să se modernizeze, aceste dispute confesionale puneau în evidenţă supravieţuirea sensibilităţilor religioase ca factor inductor de sens şi coeziune socială, precum şi faptul că ideologia naţionalistă nu reuşise încă să se impună ca principiu ideologic hegemonic, totalizant, la scara întregii societăţi româneşti ardelene. Noua religie a epocii moderne nu ieşise întru totul la lumină, deşi apostolii ei descoperiseră deja formulele succesului universal, în catacombele încă izolate de mulţime ale culturii naţionale.

VII
CONCLUZII

Majoritatea încheierilor pe marginea subiectelor abordate au putut fi urmărite deja, prin intermediul concluziilor parţiale prezente în fiecare capitol sau paragraf. Ce s-ar putea spune, pentru a generaliza, în finalul acestei lucrări? Este de reţinut, ca un truism, faptul că procesul de configurare a unei imagini de sine la românii ardeleni de la începutul epocii moderne punea în faţa acestora probleme deosebit de complicate şi dificile. Răspunsurile la marile întrebări ale oricărei interogaţii colective pe marginea propriei identităţi: „cine sîntem?", dar mai ales „cum sîntem?" şi „de ce sîntem aşa cum sîntem?" şi nu în alt fel — nu erau cîtuşi de puţin simple şi liniştitoare.

În primul rînd, realitatea sumbră care stătea la baza imaginii era de natură să ofere preponderent elemente pentru o percepţie negativă. Pe plan politic şi naţional, românii acuzau nerecunoaşterea lor ca entitate cu rol politic în mecanismul constituţional al Transilvaniei sau Ungariei, inexistenţa vreunei instituţii care să permită reprezentarea şi accesul comunităţii lor naţionale în sfera puterii. Cu toate eforturile iosefinismului de a o ameliora în plan juridic, formal, condiţia de tolerat definea în continuare în mod expresiv această situaţie, pe firul unei tradiţii a practicilor şi percepţiilor politice din Ardeal.

Este adevărat, la nivelul imaginii de sine aceste probleme mai puteau fi trecute cumva în paranteză, scuzate şi justificate, prin punerea lor pe seama oprimării şi dominaţiei străine, răul fiind astfel exorcizat, prin plasarea originilor sale într-o sferă exterioară românilor; existau apoi Principatele dunărene, care ofereau exemplul consolator al posibilităţii existenţei unor alcătuiri

şi instituţii politice cu caracter naţional, purtînd chiar atribute ale statalităţii şi suveranităţii.

Realitatea era însă şi mai crudă în sfera socială, în planul existenţei cotidiene, al condiţiilor materiale de viaţă ale populaţiei româneşti sau al gradului de cultură şi de civilizaţie al acesteia. La aceste nivele realităţile sînt şi mai dureroase decît problemele emancipării sau existenţei politice, datorită caracterului lor palpabil, concret; cauzele lor nu mai pot fi disociate cu aceeaşi uşurinţă şi plasate undeva în afară, pentru că aceste aspecte sînt prea evident şi direct ancorate în substanţa intimă a existenţei româneşti.

Mai mult decît atît, intelectualii români recunosc ei înşişi că rezolvarea problemelor politico-naţionale este indisociabil legată de soluţionarea celor sociale şi de civilizaţie; dar în acest caz nu se profilează pericolul apropierii lor de opiniile celor care justifică lipsa drepturilor politice ale naţiunii române prin înapoierea generală a acestei populaţii?

Or această înapoiere profundă este realitatea care se impune cu evidenţă observatorilor, dincolo de motivaţii şi de justificări. Mizeria şi sărăcia locuitorilor, condiţiile precare ale existenţei, analfabetismul, dar şi consecinţele sociale, morale şi de civilizaţie care însoţesc aceste racile, murdăria, paragina, indolenţa, beţia, violenţa, superstiţiile, incriminate de data aceasta la scara întregului spaţiu românesc, în Principate ca şi în Transilvania, reprezintă, după cum am văzut, elemente descriptive ale imaginii de sine pe care procesul de auto-definire al societăţii româneşti nu le poate evita şi nici justifica într-un mod satisfăcător.

În faţa celor care îşi pun asemenea probleme se ridică întrebarea: accentul pus pe problema responsabilităţii pentru această situaţie, căutarea excesivă a unor cauze mai vechi sau mai noi, a unor circumstanţe exterioare care să o justifice, nu echivalează cu o încercare de fugă din faţa acestei realităţi, cu refuzul de a ne asuma noi înşine anumite responsabilităţi, dar mai ales o condiţie care este evidentă?

Aici se concentrează această primă problemă care grevează procesul de constituire a unei imagini de sine a societăţii româneşti ardelene: realitatea este prea dură pentru a putea fi încorporată fidel într-o imagine. Pe de o parte, o atare imagine lezează grav orgoliul, şi aşa vulnerat, al unei comunităţi de-abia trezite

la conştiinţa de sine. Pe de altă parte, chiar în condiţiile respectului faţă de valorile adevărului şi obiectivităţii, se ridică următoarea chestiune: o imagine atît de negativă nu este de natură să descurajeze efortul societăţii spre propăşire, să erodeze elanul necesar deşteptării şi încrederea în forţele proprii?

Caracterul puternic, greu de soluţionat al acestei aporii îi explică, fără îndoială, şi supravieţuirea atît de tenace şi persistentă în cultura românească: fuga de realitate, adică iluzoriul şi minciuna, nu pot constitui fundamente pentru o construcţie durabilă şi eficientă; dar o conştiinţă sensibilă şi vulnerată poate suporta chiar orice adevăruri?

O altă problemă marchează însă şi mai profund procesul de configurare a imaginii de sine româneşti, influenţîndu-l şi mai puternic decît această relaţie dificilă cu o realitate greu de acceptat. Ea constă în faptul că această realitate este descrisă şi analizată în primul rînd de către observatori străini.

Situaţia se datorează unui complex de factori. O dată, în condiţiile în care intelectualii români sînt puţini[1] şi au posibilităţi materiale de exprimare limitate[2], este normal ca străinii care tratează subiecte româneşti, în lucrări de audienţă şi circulaţie, să fie mai numeroşi. Din aceleaşi motive, străinii sînt de cele mai multe ori şi *primii* care se ocupă cu o problemă sau alta, ceea ce face ca scrierile româneşti, chiar şi contribuţiile de substanţă, să fie de cele mai multe ori replici, răspunsuri, luări de atitudine faţă de o opinie exprimată deja anterior de un străin.

În majoritatea cazurilor, scrierile româneşti din epocă nu abordează pe cont propriu, frontal, problema specificului şi a felului de a fi al românilor, ci pleacă de la o referinţă străină, de la o descriere deja existentă a unui autor alogen; pe urmă, fie i se evi-

---

[1] O radiografie a intelectualităţii româneşti din Transilvania în prima jumătate a secolului XIX, mai ales din punctul de vedere al formaţiei acesteia, la **3:Gyémánt 1986**, pp. 336-362; mai succint, **3:Hitchins 1987**, pp. 83–113: „Intelectuali români în Transilvania: conştiinţa naţională şi cea apuseană, 1830–1848", unde se arată că la o populaţie de circa 2 milioane existau aproximativ 10 000 de ştiutori de carte şi doar cîteva sute de intelectuali cu studii superioare (p. 90).

[2] Analiza sociologică a instituţiilor culturale şi a publicului intelectual românesc din epocă la **3:Marica 1977**, pp. 11–111: „Contribuţii la problema abonaţilor periodicelor româneşti pînă la primul război mondial", precum şi în **3:*Ideologia generaţiei* 1968**, pp. 10–31, 160–236.

denţiază greşelile, exagerările şi deformările, fie este acceptată ca atare, încercîndu-se mai ales motivarea mai nuanţată a unor trăsături negative ale imaginii.[3]

Această situaţie poate fi explicată nu doar prin împrejurarea obiectivă că numărul autorilor străini este mai ridicat, ci şi printr-una subiectivă, legată de reţinerile românilor de a insista asupra unei realităţi care era în epocă extrem de descurajantă. Neputînd nici să mintă pentru a înfrumuseţa lucrurile, dar nici să stăruiască din proprie iniţiativă pe subiecte atît de neplăcute, se ajunge, paradoxal, la situaţia în care este mai comod să auzi anumite lucruri care te privesc de la alţii, pentru ca pe această bază de discuţie să poţi apoi nuanţa şi justifica.

Marele necaz venea însă din faptul că lucrurile fuseseră împinse numai prin forţa împrejurărilor în această direcţie, pentru că din alte raţiuni, mult mai puternice, nu era deloc comod să auzi din gura străinilor respectivele aprecieri şi descrieri.

Mai întîi, imaginile şi aprecierile negative lezau mîndria naţională şi mai profund atunci cînd erau colportate de străini şi popularizate în faţa întregii Europe. Apoi, era firesc ca observaţiile şi judecăţile străinilor să fie uneori mai puţin pertinente, fie din superficialitate, din lipsa unei cunoaşteri mai aprofundate, lesne de înţeles, fie din rea-voinţă sau antipatie. În acest punct se profila cu acuitate marea problemă. Pentru că imaginile negative creionate de către străini, mai exagerate sau mai precise, interesate ori sincere, se puteau transforma cu multă uşurinţă în argumente zdrobitoare, cu valoare practică, în mîinile adversarilor politici şi naţionali ai românilor, de natură să le justifice acestora dominaţia şi opresiunea.

În atari condiţii dificile, atitudinea polemică şi combaterea acestor imagini reprezentau pentru intelectualii români o necesitate acută nu atît din perspectiva disputei teoretice şi a căutării dezinteresate a adevărului, cît din cea a exigenţelor aspre ale conflictelor politico-naţionale. Aceste împrejurări vor influenţa decisiv şi procesul de configurare al imaginii de sine, furnizîndu-i acesteia o fizionomie şi o tendinţă aparte. La românii ardeleni, constituirea imaginii de sine nu este motivată în primul rînd de necesitatea auto-cunoaşterii, de impulsul interior spre o mai bună

[3] Vezi **3:Mitu S. 1994**, pp. 106–108.

înţelegere a propriei specificităţi. Imboldul primar în acest sens vine din afară, din necesitatea de a răspunde atacurilor şi denigrărilor. Travaliul intelectualilor români se concentrează prioritar în sensul demolării imaginilor străine, şi doar secundar în direcţia construirii unei imagini proprii. Mai întîi trebuie demonstrat că nu sîntem aşa cum ne descriu străinii, şi abia pe urmă ne putem întreba cum sîntem într-adevăr.

Aici sînt de căutat originile unei trăsături esenţiale a percepţiei de sine a românilor ardeleni în epoca modernă: *naţionalismul* funciar al acestei imagini. Imaginea de sine este polemică, ofensivă, este puternic orientată în afară, împotriva tuturor celor care nedreptăţesc şi lezează naţiunea română, găsindu-şi punctul de plecare şi de referinţă nu în propria realitate, ci în percepţiile adverse ale altora.

Ambele elemente prezentate aici creează premisele unei imagini de sine deformante sau, mai exact, ale unei înţelegeri şi interpretări eronate a realităţii. O dublă presiune îndepărtează excesiv imaginea de realitate: o dată pentru că realitatea este prea sumbră şi descurajantă pentru a fi acceptată fără rezerve, în al doilea rînd pentru că imaginea este silită să se raporteze mai curînd la alte iluzii şi imagini, decît să răspundă propriilor şi *realelor* probleme.

Această tensiune dintre imagine şi realitate riscă să plaseze înţelegerea şi judecata de sine pe nisipurile mişcătoare ale unor teritorii iluzorii, în fals şi în minciună, să provoace astfel o acută criză colectivă de auto-identificare. Însuşirile proprii decelate, de regulă banalele defecte şi calităţi general-umane, sînt supraînvestite emoţional în funcţie de o imagine de sine aflată în disonanţă violentă atît cu veritabilul său eu, cît şi cu lumea înconjurătoare.

Atunci defectele şi calităţile devin complexe obsesive de inferioritate şi de superioritate, raportate cu temeri sau orgolii primitive la o lume imaginară de *alter-ego*-uri iluzorii, de inamici omniprezenţi părtaşi ai conspiraţiei universale. Spaima faţă de această ameninţare universală împinge la privilegierea, cu gelozie, a acelor însuşiri care ne sînt specifice, ne separă, sînt numai ale noastre, „ale noastre" după criteriile acestei conştiinţe bolnave, căreia îi scapă adevărul banal că trăsăturile reale care *aseamănă* colectivităţile umane sînt mult mai numeroase şi mai im-

portante decît cele care le diferenţiază. Ospitalitatea, umorul, toleranţa şi talentul poetic, sau, dimpotrivă, lenea, superficialitatea ori lipsa de consecvenţă sînt proclamate caracteristici specifice româneşti, naţionale, sînt reclamate posesiv, cu orgolii sau lamentări, ca şi cînd ele ar putea fi altceva decît simple atribute universale, de morală, de comportament sau de capacitate creativă, ale fiinţei umane din orice timp şi de pretutindeni.

Mărturiile şi textele analizate mai sus sugerează, cred, faptul că intelectualii ardeleni care au pus bazele unei imagini de sine moderne au reuşit totuşi să evite adeseori aceste capcane şi să se descurce, de bine, de rău, cu destulă măsură, raţiune şi luciditate, sub povara unei situaţii „imagologice" atît de dificile. Ca lecţie a istoriei, demersul lor merită interes şi chiar o notă caldă de preţuire şi simpatie.

În ce măsură însă această moştenire persistentă în spiritualitatea românească va reuşi sau nu să-şi stăpînească potenţialul nociv în alte epoci, poate nu atît de dificile, dar cu elite mai puţin luminate de idealul raţiunii şi toleranţei în care au crezut Cipariu şi Bariţ — este o întrebare care va da, sînt convins, mult mai multă bătaie de cap cercetătorului onest pornit să caute răspunsul în spaţiul realităţii contemporane.

VIII
BIBLIOGRAFIE ABREVIATĂ

1. IZVOARE DE EPOCĂ

1.1. Manuscrise şi documente inedite

1.1:Alpini 1845, Scrisoare din 21 iul. 1845, Constantin Alpini, protopopul Mediaşului, către Vasile Moldvai, copie transcrisă în anexele studiului rămas în manuscris al lui Coriolan Suciu, „Alte crîmpeie din procesul lemenian" (**1.1:Suciu 1938**), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (Ioan Chindriş).

1.1:*Aurora* 1838–1840, *Aurora*, revistă manuscrisă a elevilor de la Blaj, 1838–1840; cópii de epocă din cuprinsul ei la B.A.R., Buc., ms. rom. 460–461.

1.1:Cipariu cca 1846, Timotei Cipariu, „Notiţă literară", ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Timotei Cipariu", nr. 2749.

1.1:Cipariu cca 1849, Timotei Cipariu, [„În sus, la luptă pentru drept şi ţară!"], poezie fără titlu, tipărită ca foaie volantă, la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Timotei Cipariu", nr. 2801.

1.1:Cipariu 1850, Timotei Cipariu, *Din nordul Daciei, 10/22 fevr.* [1850, relatare de călătorie prin Bucovina], B.A.R., Buc., ms. rom. 994, f. 207r–208v.

1.1:Cipariu 1853, Scrisoare din 27 dec. 1853, Timotei Cipariu către Iacob Mureşanu, ms. inedit în transcrierea dr. Ioan Chindriş, la Institutul de Istorie din Cluj.

1.1:Crainic 1845, Scrisoare din 22 mai 1845, Simion Crainic către adunarea protopopilor din dieceza Blajului, ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Ioan Lemeni", nr. 3703 (la nr. 3702 o copie, de altă mînă).

1.1:Crişan 1842, Scrisoare din 15 iun. 1842, George Crişan, administratorul protopopiatului Pogăceaua, către episcopul Ioan Lemeny, ms. la Arhivele Statului Blaj, Fond Mitropolia greco-catolică, nr. 699/1842.

1.1:Dragomir 1845, Scrisoare din 21 mart. 1845, Ioan Dragomir către Ştefan Moldvai, ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Ioan Lemeni", nr. 3764.

1.1:Gojdu 1869, Copie din epocă a testamentului lui Emanuil Gojdu (redactat în 4 nov. 1869), ms. la Muzeul Naţional de Istorie a Transilvaniei, nr. inv. M1928–1929.

1.1:*Harnicii* cca 1848, [„Harnicii de noi"], versuri anonime transcrise în epocă, ms. la Biblioteca Centrală Universitară Cluj, Fond corespondenţă Mikó Rhédei, cutia 77, nr. 9, f. 1r+v.

1.1:Many 1838a, Iosif Many, „Ruga", poezie apărută în revista manuscrisă *Aurora* (Blaj), în 1838, copiată în epocă de Nicolae Pauleti, B.A.R., Buc., ms. rom. 460–461, f. 34v.

1.1:Moldvai 1843, Scrisoare din 28 iul. 1843, Vasile Moldvai, preot în Uifalău, către Grigore Moldvai, ms. la Arhivele Statului Cluj, Fond Blaj, Colecţia „Ioan Lemeni".

1.1:Papfalvi 1846, Scrisoare din 4 mai 1846, Constantin Papfalvi către Vasile Moldovan, copie transcrisă în anexele studiului rămas în manuscris al lui Coriolan Suciu, „Alte crîmpeie din procesul lemenian" (**1.1:Suciu 1938**), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (Ioan Chindriş).

1.1:Pop 1843, *Declaraţia* lui Ioan Pop, preot în Budiul de Cîmpie, făcută la Blaj, în 22 sept. 1843, în chestiunea conflictului lemenian; ms. la B.A.R., Filiala Cluj, Fond Arhivă, nr. 3632.

1.1:Pop Iosif 1843, Scrisoare databilă după 24 iun. 1843, Iosif Pop, profesor la Blaj, către Nicolae Maniu, protopopul greco-catolic al Sibiului (copie în transcrierea istoricului Nicolae Albu), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (Ioan Chindriş).

1.1:Raţiu 1845, Scrisoare din 1 iul. 1845, Vasile Raţiu către Timotei Cipariu, copie transcrisă în anexele studiului rămas în manuscris al lui Coriolan Suciu, „Alte crîmpeie din procesul lemenian" (**1.1:Suciu 1938**), ms. la Institutul de Istorie din Cluj (Ioan Chindriş).

1.1:*Reclamaţie* 1842, Reclamaţia înaintată episcopiei din Blaj de către comunitatea greco-catolică din Budiul de Cîmpie, datată 1 iun. 1842, ms. la Arhivele Statului Blaj, Fond Mitropolia greco-catolică, nr. 593/1842.

1.1:Suciu 1938, Coriolan Suciu, „Alte crîmpeie din procesul lemenian", continuarea studiului **3:Suciu 1938a**, rămasă în manuscris ca urmare a intervenţiei mitropoliei blăjene; ms. autograf la Institutul de Istorie din Cluj (Ioan Chindriş).

1.1:*Vers Iancu* cca. 1848, „Vers. Iancu", poezie anonimă, transcrisă în epocă, ms. la Biblioteca Centrală Universitară Cluj, Fond corespondenţă Mikó Rhédei, cutia 77, nr. 9, f. 1v–2r.

1.2. Presă, publicaţii periodice*

1.2:***Amicul,*** *Amicul poporului* (Pesta), 1848.
1.2:***Archiv,*** *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* (Sibiu), 1843–1848.
1.2:***Biblioteca,*** *Biblioteca românească* (Buda), 1821, 1829–1830, 1834.
1.2:***Blätter,*** *Blätter für Geist, Gemüth und Vaterlandskunde* (Braşov), 1842–1848.
1.2:***Foaie lit.,*** *Foaie literară* (Braşov), 1838.
1.2:***Foaie pentru minte,*** *Foaie pentru minte, inimă şi literatură* (Braşov), 1838–1861.
1.2:***Gazeta,*** *Gazeta de Transilvania* [Din 3 ian. 1849: *Gazeta Transilvania*; din 1 dec. 1849: *Gazeta Transilvaniei*] (Braşov), 1838–1855.
1.2:***Híradó,*** *Erdélyi Híradó* [Vestitorul ardelean] (Cluj), 1840–1848.
1.2:***Hírlap,*** *Pesti Hírlap* [Gazeta pestană] (Pesta), 1848.
1.2:***Învăţătorul,*** *Învăţătorul poporului* (Blaj), 1848.
1.2:***Magazin,*** *Magazin istoric pentru Dacia* (Bucureşti), 1845–1848.
1.2:***Nemzet,*** *Nemzet* [Naţiunea] (Pesta), 1848.
1.2:***Organul,*** *Organul luminării* [Din mai 1848: *Organul naţional*] (Blaj), 1847–1848.
1.2:***Popolul,*** *Popolul suveran* (Bucureşti), 1848.
1.2:***Satellit,*** *Satellit des Siebenb. Wochenblattes* (Braşov), 1840–1848.
1.2:***Századunk,*** *Századunk* [Secolul nostru] (Bratislava), 1840.
1.2:***Társalkodó,*** *Nemzeti Társalkodó* [Convorbiri naţionale] (Cluj), 1830.
1.2:***Telegraful,*** *Telegraful român* (Sibiu), 1853.
1.2:***Újság,*** *Vasárnapi Újság* [Foaia de duminică] (Cluj), 1846–1848.
1.2:***Wiener Allgemeine,*** *Wiener Allgemeine Literaturzeitung* (Viena), 1813.
1.2:***Zeitung,*** *Wiener Zeitung* (Viena), 1848.

1.3. Calendare

1.3:***Calendar Braşov*** **(Bariţ),** *Călendariu pentru poporul românesc...* (ed. George Bariţ, Braşov, Tip. Römer & Kramner, 1852–1853).
1.3:***Calendar Buda I,*** *Calendariu pe anul de la Hristos* [...] *Întocmit pe gradurile şi clima Ţării Ungureşti şi a Principatului Ardealului,*

---

* Anii de apariţie ai publicaţiilor periodice (presă şi calendare) care figurează în această listă bibliografică nu se referă la întreaga perioadă în care au apărut respectivele publicaţii, ci doar la intervalele de apariţie care au interesat cercetarea de faţă.

Țării Românești și a Moldaviei (ed. Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Buda, Tip. Universității, 1806–1821).

1.3: ***Calendar Buda II*** **(Carcalechi),** *Calendariu pe anul de la Hristos* [...] *Întocmit pe gradurile și clima Țării Ungurești, a Marelui Principat al Ardealului, a Țării Românești și a Moldaviei* (ed. Zaharia Carcalechi, Buda, Tip. Universității, 1817–1818, 1825).

1.3: ***Calendar Buda III*** **(Theodorovici),** *Calendariu pe anul de la Hristos* [...] *Întocmit pe gradurile și clima Țării Ungurești, a Marelui Principat al Ardealului, a Țării Românești și a Moldaviei* (ed. Ion Theodorovici, Buda, Tip. Universității, 1824–1853).

1.3: ***Calendar Buda IV*** **(Neagoe),** *Calendar pe anul* [...] (ed. Ștefan P. Neagoe, Buda, Tip. Universității, 1828–1832; din 1829: *Calendar românesc*).

1.3: ***Calendar Sibiu I,*** *Calendariu...* (Sibiu, Tip. Barth, Tip. Clozius, 1792–1849).

1.3: ***Calendar Sibiu II,*** *Calendariu...* (Sibiu, Tip. Diecezană, 1852–1856).

1.4. Carte veche românească și străină (dintre 1780 și 1830)

1.4: **Aaron Th. 1828,** Theodor Aaron, *Scurtă apendice la Istoria lui Petru Maior*, Buda, Tip. Universității, 1828.

1.4: **Barruel 1803,** L'Abbé Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, Hamburg, P. Fauche, 1803.

1.4: **Bojincă 1827,** Damaschin Bojincă, *Animadversio in Dissertationem Hallensem sub titulo: Erweis dass die Walachen nicht römischer Abkunft sind*, Pesta, Tip. Landerer, 1827.

1.4: **Bojincă 1828,** Damaschin Bojincă, *Răspundere desgurzătoare la cîrtirea cea în Hale în anul 1823* [...] *făcută*, Buda, Tip. Universității, 1828.

1.4: **Bojincă 1830,** Damaschin Bojincă, *Diregătoriul bunei-creșteri spre îndreptarea multor părinți și bun folosul tinerimii române*, Buda, Tip. Universității, 1830.

1.4: **Bota 1829,** Moise Bota, *Versuri îndemnătoare către deprinderea tinerimii românești întru învățături, ca un dar de gratulație pe aurit an nou MDCCCXXIX*, Buda, Tip. Universității, 1829.

1.4: **Carcalechi 1826,** Zaharia Carcalechi, *Povățuitorul tinerimii*, Buda, Tip. Universității, 1826.

1.4: **Costin 1812a,** [Toma Costin?], *Discussio descriptionis Valachorum Transylvanorum editae patrioticis paginis (Vaterländische Blätter) Nris 83, 84, 85 Viennae 1811. Auctore I.G.*, Pesta, Tip. Trattner, 1812.

1.4:Costin 1812b, [Toma Costin?], *Észrevételek Tekéntetes Schwartner Márton úr Magyarország statistikájában az oláhokról tett jegyzésekre* [Observaţii la consideraţiile cu privire la români făcute de către onorabilul domn Martin Schwartner în a sa statistică a Ungariei], Pesta, 1812.

1.4:Crişan-Kõrõsi 1805, [Ştefan Crişan-Kõrõsi], *Orthographia latino-valachica*, Cluj, Tip. Colegiului reformat, 1805.

1.4:Decret 1786, [Decret imperial privind reglementarea regimului căsătoriilor în Transilvania], Sibiu, 1786.

1.4:Diaconovici-Loga 1821, Constantin Diaconovici-Loga, *Chemare la tipărirea cărţilor româneşti*, Buda, Tip. Universităţii, 1821.

1.4:Diaconovici-Loga 1822, Constantin Diaconovici-Loga, *Gramatica românească*, Buda, Tip. Universităţii, 1822.

1.4:Dóczy 1829–1830, Dóczy József, *Európa tekintete természeti, m veleti és kormányi állapotjában* [Privire asupra stării naturale, culturale şi a guvernămintelor din Europa], IX, Viena, 1829–1830.

1.4:Eder 1791, *Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae iura tribus receptis Nationibus communia postliminio sibi adseri postulantium. Cum notis historico-criticis I.C.E.* [Joseph Karl Eder] *civis transilvani* [Apelul românilor transilvăneni care cer să fie repuşi în drepturile comune celor trei naţiuni recunoscute. Cu însemnări istorico-critice de I.C.E., un cetăţean din Transilvania], Cluj, Tip. Martin Hochmeister, 1791.

1.4:Engel 1794, Johann Christian Engel, *Commentatio de expeditionibus Traiani ad Danubium et origine Valachorum*, Viena, 1794.

1.4:Gergely de Ciocotiş 1819, Vasile Gergely de Ciocotiş (trad. după G.I. Wenzel), *Omul de lume sau sontice regule cuviinţei, graţiei, mai alesului mod a vieţii şi a adevăratelor blîndeţe spre întrebuinţarea tinerimii româneşti*, Viena, Tip. Dim. Davidovici, 1819.

1.4:Horga Popovici 1807, Nicolae Horga Popovici, *Oglindă arătată omului înţelept, care cuprinde în sine vechile întîmplări cu pildă adusă, cumu-i de lipsă omului a se cunoaşte şi celui de aproape îngăduit a fi din înţelepciunea sa*, Buda, Tip. Universităţii, 1807.

1.4:Iercovici 1794, *Istoria a Alexandrului celui Mare din Machedonia* [...], trad. şi prefaţă Dimitrie Iercovici, Sibiu, Tip. Petru Barth, 1794.

1.4:Iorgovici 1799, Paul Iorgovici, *Observaţii de limba românească*, Buda, Tip. Universităţii, 1799.

1.4:Învăţătură 1816, *Învăţătură pentru ferirea şi doftoria boalelor celor ce se încing prin ţară, şi a celor ce se leagă, şi a unor boale sporadice, adecă pe ici, pe colo îmblătoare, ale vitelor celor cu coarne, precum şi a cailor, a oilor şi a porcilor*, Buda, Tip. Universităţii, 1816.

1.4:*Învățătură* 1820, *Învățătură theologhicească despre năravurile și datoriile oamenilor creștini*, Sibiu, Tip. Barth, 1820.

1.4:*Lesicon* 1825, *Lesicon românesc-lătinesc-unguresc-nemțesc*, Buda, Tip. Universității, 1825.

1.4:Maior P. 1809, Petru Maior, *Didahii adecă învățături pentru creșterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morți*, Buda, Tip. Universității, 1809.

1.4:Maior P. 1812, Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, Tip. Universității, 1812.

1.4:Maior P. 1813, Petru Maior, *Istoria besericei românilor*, Buda, Tip. Universității, 1813.

1.4:Maior P. 1814a, Petru Maior, *Animadversiones in Recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia*, Buda, Tip. Universității, 1814.

1.4:Maior P. 1814b, Petru Maior, *Răspunsul la cîrtirea care s-au dat asupra persoanei lui Petru Maior autorului Istoriei ceii pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, Tip. Universității, 1814.

1.4:Maior P. 1815, Petru Maior, *Reflexiones in Responsum Domini recensentis Viennensis ad Animadversiones in Recensionem Historiae de origine Valachorum in Dacia*, Pesta, Tip. Trattner, 1815.

1.4:Maior P. 1816, Petru Maior, *Contemplatio Recensionis in valachicam anticriticam Literariis Ephemeridibus Viennen sibus, nro 7, Februar, 1816, divulgatae*, Buda, Tip. Universității, 1816.

1.4:Micu 1781, Samuil Micu, *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam graecae orientalis ecclesiae*, Viena, Tip. Kurzböck, 1781.

1.4:Micu 1801, Samuil Micu, *Acathist sau carte cu multe rugăciuni pentru evlavia fiestecărui creștin*, Sibiu, Tip. Martin Hochmeister, 1801.

1.4:Micu, Șincai 1780, Samuil Micu, Gheorghe Șincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Viena, Tip. Kurzböck, 1780.

1.4:Murgu 1830, Eftimie Murgu, *Widerlegung der Abhandlung welche unter dem Titel vorkömmt* [...] *durrch S.T. in Ofen 1827 und Beweis dass die Wallachen der Römer unbezweifelte Nachkömmlinge sind*, Buda, Tip. Universității, 1830.

1.4:Nicolau 1814–1815, Nicola Nicolau (ed.), *Gheografia sau scrierea pămîntului*, I–II, Buda, Tip. Universității, 1814–1815.

1.4:Nicolau 1819, Pierre Blanchard, *Plutarh nou sau pe scurt scrierea vieților celor mai vestiți bărbați și muieri a toate neamurilor, din cele mai vechi vremi pînă în vremile noastre*, I–II, ed. Nicola Nicolau, Buda, Tip. Universității, 1819.

1.4:*Povățuitorul* 1826, *Povățuitorul tinerimii către adevărata și dreapta citire*, Buda, Tip. Universității, 1826 [deși pe foaia de titlu apare ca autor Gheorghe Lazăr, autorul lucrării trebuie să fie Zaharia Carcalechi, care semnează dedicația cărții și care a recurs la această substituire din motive promoționale, pentru a impresiona publicul].

1.4:Prale 1827, *Psaltirea proorocului și împărat David*, trad. Ioan Prale, Brașov, Tip. Șobeli, 1827.

1.4:Roja 1809, Gheorghe Constantin Roja, *Măiestria ghiovăsirii românești cu litere latinești*, Buda, Tip. Universității, 1809.

1.4:Schwartner 1809, Martin Schwartner, *Statistik des Königreichs Ungarn*, I, Buda, 1809.

1.4:Sulzer 1781–1782, Franz Joseph Sulzer, *Geschichte des transalpinischen Daciens, das ist Walachei, Moldau und Bessarabiens, im Zusammenhange mit der Geschichte des übrigen Daciens*, I–III, Viena, 1781–1782.

1.4:Șincai 1783, Gheorghe Șincai, *Catehismul cel mare*, Blaj, Tip. Seminarului, 1783.

1.4:Șincai 1805, Gheorghe Șincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (ed. a II-a), Buda, Tip. Universității, 1805.

1.4:Șincai 1806, Gheorghe Șincai, *Povățuire către economia de cîmp pentru folosul școalelor românești celor din Țara Ungurească și din părțile ei împreunate*, Buda, Tip. Universității, 1806.

1.4:Tempea 1797, Radu Tempea, *Gramatică românească*, Sibiu, Tip. Petru Barth, 1797.

1.4:Thewrewk 1825, Thewrewk [Török] József, *Három értekezés Hunyadi Székely János, magyarországi kormányzó* [...] *törvényes ágyból lett születésének bebizonyítására* [Trei dizertații care dovedesc nașterea lui Ioan Huniade Secuiul, guvernator al Ungariei [...], dintr-o legătură legitimă], Bratislava, 1825.

1.4:Tökölÿ 1823, [Sava Tököly], *Erweis dass die Wallachen nicht Römischer Abkunft sind* [...], Halle, 1823.

1.4:Tökölÿ 1827, S.T. [Sava Tökölÿ], *Arătarea că vlahii sau rumînii nu-s de viță romani* [...], Buda, Tip. Universității, 1827.

1.4:Țichindeal 1814, Dimitrie Țichindeal, *Filosoficești și politicești prin fabule moralnice învățături*, Buda, Tip. Universității, 1814.

1.5. Carte modernă românească și străină (dintre 1831 și 1861)

1.5:Aaron F. 1835–1838, Florian Aaron, *Idee repede de istoria prințipatului Țării Românești*, I–III, Buc., Tip. lui I. Eliad, 1835, 1837, 1838.

1.5:Aaron F. 1839, Florian Aaron, *Manual de istoria Principatului României*, Buc., Tip. Sf. Sava, 1839.

1.5:Barac 1836, *O mie şi una de nopţi*, I, trad. Ioan Barac, Braşov, 1836.

1.5:Bălcescu/Russo 1850, Nicolae Bălcescu, *Cîntarea României*, Paris, De Soyc, 1850.

1.5:Benigni 1837, Joseph Benigni von Mildenberg, *Handbuch der Statistik und Geographie des Grossfürstenthums Siebenbürgens*, I–III, Sibiu, 1837.

1.5:Bojincă 1832-1833, Damaschin Bojincă, *Anticile romanilor*, I-II, Buda, Tip. Universităţii, 1832–1833.

1.5:Desprez 1850, Hippolyte Desprez, *Les peuples de l'Autriche et de la Turquie. Histoire contemporaine des magyars, des roumains et des polonais*, I–II, Paris, 1850.

1.5:Heliade 1838, Ion Heliade-Rădulescu, prefaţă la vol. Dimitrie Ţichindeal, *Filosofice şi politice prin fabule moralnice învăţături*, ed. Ion Heliade-Rădulescu, Buc., Tip. Heliade, 1838.

1.5:Kemény D. 1861, Kemény Dénes, *Honegység* [Unitatea patriei], ed. Kemény Gábor, Cluj, 1861.

1.5:Kőváry 1847, Kőváry László, *Erdélyország Statisztikája* [Statistica Ardealului], I, Cluj, 1847.

1.5:Laurian 1849, August Treboniu Laurian, *Die Romänen der Österreichischen Monarchie*, I–III, Viena, 1849.

1.5:Maior P. 1834, Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, ed. Iordache Mălinescu, Damaschin Bojincă, Buda, Tip. Universităţii, 1834.

1.5:Negruzzi 1857, Constantin Negruzzi, *Păcatele tinereţelor*, Iaşi, Tip. Bermann, 1857.

1.5:Papiu Ilarian 1852(I), Alexandru Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. I, ed. a II-a, Viena, Tip. C. Gerold şi fiul, 1852.

1.5:Papiu Ilarian 1852(II), Alexandru Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, tom. II, Viena, Tip. C. Gerold şi fiul, 1852.

1.5:Széchenyi 1841, Széchenyi István, *A Kelet népe* [Poporul Răsăritului], Pesta, 1841.

1.5:Széchenyi 1842, Széchenyi István, *A Magyar Akadémia körül* [Despre Academia Maghiară], Pesta, 1842.

1.5:Şaguna 1849, Andrei Şaguna, *Promemorie despre dreptul istoric al autonomiei bisericeşti naţionale a românilor de religia răsăriteană în ces. reg. provinţii ale monarhiei austriace şi adaos*, Sibiu, 1849.

1.5:Şaguna 1850, Andrei Şaguna, *Adaos la Promemoria despre dreptul istoric al autonomiei bisericeşti naţionale a românilor de reli-*

gia răsăriteană în ces. reg. provinţii ale monarhiei austriace, Sibiu, 1850.

1.5:Şaguna 1860, Andrei Şaguna, *Istoria bisericii ortodoxe răsăritene universale*, I–II, Sibiu, 1860.

1.5:Vaillant 1844, J.A. Vaillant, *La Romanie ou l'histoire, langue, littérature, orographie, statistique des Romans*, I–III, Paris, 1844.

1.5:Wesselényi 1833, Wesselényi Miklós, *Balítéletekr l* [Despre prejudecăţi] [loc de apariţie fictiv: Buc.], [Leipzig], 1833.

1.5:Wesselényi 1843, Wesselényi Miklós, *Szózat a magyar és szláv nemzetiség ügyében* [Discurs asupra chestiunii naţiunii maghiare şi slave], Leipzig, 1843.

1.6. Volume şi seturi de corespondenţă edită

1.6:*GBC* 1973-1993, *George Bariţ şi contemporanii săi*, I-IX, coord. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, ed. Ştefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriş, Titus Moraru, Gelu Neamţu, Grigore Ploeşteanu, Mircea Popa, Dumitru Suciu, Ioan Buzaşi, George Cipăianu, Ioan Gabor, Gheorghe Asanache, Alexandru Matei, Buc., Minerva, 1973, 1975, 1976, 1978, 1981, 1983, 1985, 1987, 1993.

1.6:Hodoş 1940, Enea Hodoş, *Scrisori*, Sibiu, Tip. Veştemean, f.a. [prefaţa e datată 1940].

1.6:Hodoş 1944, Enea Hodoş, *Din corespondenţa lui Simeon Bărnuţiu şi a contemporanilor săi*, Sibiu, Tip. O.L. Veştemean, 1944.

1.6:Maior L. 1972, Liviu Maior, *Avram Iancu. Scrisori*, Cluj, Dacia, 1972.

1.6:Maior P. 1968, Petru Maior, *Scrisori şi documente inedite*, ed. Nicolae Albu, Buc., Edit. pentru Literatură, 1968.

1.6:Pervain, Chindriş 1972, Iosif Pervain, Ioan Chindriş (ed.), *Corespondenţa lui Alexandru Papiu Ilarian*, I–II, Cluj, Dacia, 1972.

1.6:Suciu I.D. 1945, I.D. Suciu, *Nicolae Tincu Velia (1816–1867). Viaţa şi opera lui*, Buc., Institutul de Istorie Naţională din Bucureşti, 1945 (anexele documentare: „Corespondenţa lui Nicolae Tincu Velia").

1.7. Memorii şi petiţii politice

1.7:*Adresă aprilie 1849,* *Adresa delegaţiei române la Viena către generalul Jella i* , din 28 aprilie 1849, publicată în **1.9:Păcăţian 1904,** pp. 546–548.

1.7:*Adresă noiembrie 1849,* *Adresa omagială din 15 nov. 1849 a românilor din dieceza Aradului*, înaintată împăratului Franz Joseph, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 631–633.

1.7:*Apel aprilie 1850,* *Apelul fruntaşilor români din ţinutul Şomcutei în favoarea fostului deputat Sigismund Pop*, publicat în **1.9:Dragomir 1944–1946**, I, pp. 192–195.

1.7:*Cuvîntare februarie 1849,* *Cuvîntarea din 6 februarie 1849 a episcopului Şaguna în faţa împăratului Franz Joseph*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 516–519.

1.7:*Memorand martie 1849,* *Memorandul din 5 mart. 1849 adresat guvernului austriac de către delegaţia română la Viena*, publicat în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 535–541.

1.7:*Memorand ianuarie 1850,* *Memorandul din 10 ianuarie 1850 înaintat guvernului austriac de către delegaţia română la Viena*, publicat în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 649–657.

1.7:*Memorand 1850 Şaguna,* *Memorandul adresat guvernului austriac de către episcopul Andrei Şaguna la începutul anului 1850*, publicat în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 658–667.

1.7:*Memoriu 1735,* *Memoriul adresat împăratului în 8 mart. 1735 de către episcopul Ioan Inochentie Micu-Klein*, publicat în **1.9:Păcăţian 1904**, p. 60.

1.7:*Memoriu 1846 Răşinari,* *Memoriul adresat împăratului în 1846 de către comunitatea românească din Răşinari*, publicat în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 165–169.

1.7:*Memoriu 1847,* *Memoriul adresat Sublimei Porţi de către Moise Nicoară în 1847*, publicat în **1.9:Bodea 1943**, pp. 393 sqq.

1.7:*Memoriu 1847 Rusia,* *Memoriul adresat de către Moise Nicoară, în 1847, ambasadorului rus în Turcia*, publicat în **1.9:Bodea 1943**, pp. 404 sqq.

1.7:*Memoriu august 1848,* *Memoriul avocatului Miclăuş privitor la situaţia românilor de pe Pămîntul Crăiesc*, publicat în **1.9:Dragomir 1944–1946**, II, pp. 178 sqq.

1.7:*Memoriu septembrie 1848,* *Memoriul adresat parlamentului austriac de către românii din Transilvania*, redactat la Blaj, în 26 septembrie 1848, publicat în **1.9:Bodea 1982**, II, pp. 910–913 (traducere după originalul german, publicat la pp. 913 sqq.).

1.7:*Petiţie iulie 1814,* *Petiţia românilor din dieceza Aradului*, înaintată împăratului în iulie 1814, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 140–148.

1.7:*Petiţie mai 1848,* *Petiţia neamului românesc din Ungaria şi Banat*, adresată guvernului maghiar în 21 mai 1848, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 344–347; **1.9:Bodea 1982**, I, pp. 509–511.

1.7:*Petiţie iunie 1848,* *Petiţia din 18 iunie 1848 a delegaţiei române la Viena*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 369–370.

1.7:*Petiţie februarie 1849,* *Petiţia din 25 februarie 1849 a delegaţiei române la Viena*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 519–522.

1.7:*Petiţie iulie 1849,* *Petiţia din 18 iulie 1849 a delegaţiei române la Viena*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 599–605.

1.7:*Petiţie octombrie 1849,* *Petiţia adresată în 24 oct. 1849 ministerului austriac de către delegaţii bănăţeni, în chestiunea despărţirii ierarhice de biserica sîrbească*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 623–627.

1.7:*Petiţie decembrie 1849,* *Petiţia din decembrie 1849 a lugojenilor către împărat*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 636–637.

1.7:*Petiţie ianuarie 1850,* *Petiţia din ianuarie 1850 a episcopului Erdélyi către împărat*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 641–648.

1.7:*Recurs august 1819,* *Recursul din 15 august 1819, redactat de Moise Nicoară şi destinat împăratului Francisc I*, publicat în **1.9:Bodea 1943**, pp. 298 sqq.

1.7:*Replică iulie 1849,* *Replica din 30 iulie 1849 a delegaţiei române la Viena la răspunsul anterior al ministerului Bach*, publicată în **1.9:Păcăţian 1904**, pp. 607–611.

1.7:*Supplex 1791,* Memoriul *Supplex Libellus Valachorum*, din 28 martie 1791, adresat împăratului Leopold al II-lea, publicat în **3:Prodan 1984**, pp. 455–480.

1.7:*Supplex 1804,* *Memoriul adresat împăratului de către reprezentanţii românilor în 1804*, publicat în **3:Prodan 1970**, pp. 82–89.

1.8. Volume şi seturi de poezie

1.8:Budai-Deleanu 1974-1975, Ion Budai-Deleanu, *Opere*, I–II, ed. Florea Fugariu, Buc., Minerva, 1974, 1975 (vol. I: *Ţiganiada (B)*; vol. II: *Ţiganiada (A)*; *Trei viteji*).

1.8:Ciparlu 1976, Timotei Cipariu, *Poezii*, ed. Nicolae Albu, Cluj, Dacia, 1976.

1.8:Gherman 1977, Mihai Gherman (ed.), *Şcoala Ardeleană (Poezii, Proză, Tălmăciri)*, Cluj, Dacia, 1977.

1.8:Mureşanu A. 1963, Andrei Mureşanu, *Poezii şi articole*, ed. D. Păcurariu, Buc., Edit. pentru Literatură, 1963.

1.8:Mureşanu A. 1988, Andrei Mureşanu, *Poezii. Articole*, ed. Ion Buzaşi, Buc., Minerva, 1988.

1.8:Pauleti 1980, Nicolae Pauleti, *Scrieri. Poezii originale. Folclor. Traduceri din Ovidiu*, ed. Ioan Chindriş, Buc., Minerva, 1980.

1.9. Antologii, colecţii de documente, instrumente de lucru, ediţii critice, alte reeditări ulterioare

1.9:*Anul 1848*, *Anul 1848 în Principatele Române*, I-VI, Buc., Tip. Göbl, 1902–1910.

1.9:Bariţ 1962, George Bariţ, *Scrieri social-politice*, ed. Victor Cheresteşiu, Camil Mureşan, George Em. Marica, Buc., Edit. Politică, 1962.

1.9:Bălcescu 1974, Nicolae Bălcescu, *Opere*, I, ed. G. Zane, Elena G. Zane, Buc., Edit. Academiei, 1974.

1.9:Bălcescu 1986, Nicolae Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, ed. Daniela Poenaru, Buc., Edit. Academiei, 1986 [vol. III în seria de *Opere*].

1.9:Bărnuţiu 1990, Simion Bărnuţiu, *Discursul de la Blaj şi scrieri de la 1848*, ed. Ioan Chindriş, Cluj, Uniunea Mondială a Românilor Liberi, 1990.

1.9:Bocşan, Leu 1988, *Memorialistica revoluţiei de la 1848 în Transilvania*, ed. Nicolae Bocşan, Valeriu Leu, Cluj, Dacia, 1988.

1.9:Bodea 1937, [Moise Nicoară], *Crîmpeie de biografie*, publicate de Cornelia Bodea, în *Hotarul*, IV, 1937, nr. 5.

1.9:Bodea 1943, Cornelia C. Bodea, *Moise Nicoară (1784–1861) şi rolul său în lupta pentru emanciparea naţional-religioasă a românilor din Banat şi Crişana*, Partea I, Arad, Tip. Diecezană, 1943 (anexele documentare).

1.9:Bodea 1967, Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea naţională. 1834–1849*, Buc., Edit. Academiei, 1967 (anexele documentare).

1.9:Bodea 1982, Cornelia Bodea, *1848 la români. O istorie în date şi mărturii*, I-II, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982.

1.9:Bogdan-Duică 1924, Gheorghe Bogdan-Duică, *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu*, Buc., Cultura Naţională, 1924.

1.9:Bojincă 1978, Damaschin Bojincă, *Scrieri. De la idealul luminării la idealul naţional*, ed. Nicolae Bocşan, Timişoara, Facla, 1978.

1.9:Brătescu 1988, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1581-1820)*, ed. G. Brătescu, Buc., Edit. Medicală, 1988.

1.9:*BRV* 1903–1944, Ioan Bianu, Nerva Hodoş, Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche (1508–1830)*, Buc., 1903, 1910, 1912–1936, 1944.

1.9:Budai-Deleanu 1970, Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed. Iosif Pervain, Cluj, Dacia, 1970.

1.9:Budai-Deleanu 1970a, Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, ed. Mirela Teodorescu, Ion Gheţie, Buc., Edit. Ştiinţifică, 1970.
1.9:Budai-Deleanu 1991, Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transylvaniae. Despre originile popoarelor din Transilvania*, ed. Ladislau Gyémánt, I–II, Buc., Edit. Enciclopedică, 1991.
1.9:Cantemir 1981, Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Leonida Maniu, Buc., Minerva, 1981.
1.9:Cipariu 1972, Timotei Cipariu, *Jurnal*, ed. Maria Protase, Cluj, Dacia, 1972.
1.9:Codru Drăguşanu 1956, Ion Codru Drăguşanu, *Peregrinul transilvan*, ed. Romul Munteanu, Buc., ESPLA, 1956.
1.9:Codru Drăguşanu 1980, Ion Codru Drăguşanu, *Peregrinul transilvan*, ed. Corneliu Albu, Buc., Sport-Turism, 1980.
1.9:Comşa 1944, Nicolae Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, Tip. Lumina, Miron Roşu, 1944.
1.9:Diaconovici-Loga, Constantin Diaconovici-Loga, *Gramatica românească*, ed. O. Şerban, E. Dorcescu, Timişoara, Facla, 1973.
1.9:*Documente 1848 Transilvania* 1977-1988, *Documente privind revoluţia de la 1848 în ţările române. C. Transilvania*, I–IV, sub red. Ştefan Pascu, Victor Cheresteşiu, Buc., Edit. Academiei, 1977, 1979, 1982, 1988 (primul volum apărut sub titlul: *Revoluţia de la 1848–1849 din Transilvania*).
1.9:Dragomir 1944–1946, Silviu Dragomir, *Studii şi documente privitoare la revoluţia românilor din Transilvania în anii 1848–49*, vol. I–III, Sibiu, Tip. Cartea românească din Cluj, 1944–1946.
1.9:Fugariu 1970, Florea Fugariu (ed.), *Şcoala Ardeleană*, I–III, Buc., Albatros, 1970.
1.9:Fugariu 1983, Florea Fugariu (ed.), *Şcoala Ardeleană*, I–II, Buc., Minerva, 1983.
1.9:Iorgovici 1979, Paul Iorgovici, *Observaţii de limba rumînească*, ed. Doina Bogdan-Dascălu, Crişu Dascălu, Timişoara, Facla, 1979.
1.9:Maior P. 1894, Petru Maior, *Procanonul*, ed. C. Erbiceanu, Buc., Tip. Cărţilor bisericeşti, 1894.
1.9:Maior P. 1970, Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, I–II, ed. Florea Fugariu, Buc., Albatros, 1970.
1.9:Maior P. 1976, Petru Maior, *Scrieri*, I–II, ed. Florea Fugariu, Buc., Minerva, 1976.
1.9:Marica 1969, George Em. Marica, *Foaie pentru minte, inimă şi literatură. Bibliografie analitică, cu un studiu monografic*, Buc., Edit. pentru Literatură, 1969.
1.9:Mureşanu A. 1977, Andrei Mureşanu, *Reflexii*, ed. Livia Grămadă, Cluj, Dacia, 1977.

1.9:Mureşanu A. 1988, Andrei Mureşanu, *Poezii. Articole*, ed. Ion Buzaşi, Buc., Minerva, 1988.

1.9:Murgu 1969, Eftimie Murgu, *Scrieri*, ed. I.D. Suciu, Buc., Edit. pentru Literatură, 1969.

1.9:Papiu Ilarian 1943, Al. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară. Schiţa tomului III*, ed. Ştefan Pascu, Sibiu, Dacia Traiană, 1943.

1.9:Papiu Ilarian 1981, Al. Papiu Ilarian, *Antologie*, ed. Corneliu Albu, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

1.9:Păcăţian 1904, Teodor V. Păcăţian, *Cartea de aur sau luptele politice-naţionale ale românilor de sub coroana ungară*, ed. a II-a, I, Sibiu, Tip. Iosif Marschall, 1904.

1.9:Pervain 1970, Iosif Pervain, *Ion Budai-Deleanu. Scrieri inedite*, Cluj, Dacia, 1970.

1.9:Pervain 1971, Iosif Pervain, *Studii de literatură română*, Cluj, Dacia, 1971 (anexele documentare).

1.9:Puşcariu 1889, Ilarion Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, I, Sibiu, Tip. Arhidiecezană, 1889.

1.9:Răduică G., Răduică N. 1981, Georgeta Răduică, Nicolin Răduică, *Calendare şi almanahuri româneşti. 1731–1918. Dicţionar bibliografic*, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

1.9:Răduţiu, Gyémánt 1995, Aurel Răduţiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania. 1690–1847*, f.l., Univers Enciclopedic, f.a. [1995].

1.9:Russo 1908, Alecu Russo, *Scrieri*, ed. Petre V. Haneş, Buc., Academia Română, 1908.

1.9:Stoica de Haţeg 1981, Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, ed. Damaschin Mioc, Timişoara, Facla, 1981.

1.9:Stoica de Haţeg 1984, Nicolae Stoica de Haţeg, *Scrieri. Cronica Mehadiei şi a Băilor Herculane. Poveşti moşăşti şcolarilor româneşti. Varia*, ed. Damaschin Mioc, Costin Feneşan, Timişoara, Facla, 1984.

1.9:Széchenyi 1981, Széchenyi István, *Közjóra való törekedések. Szemelvények* [Străduinţe spre binele public. Pagini alese], ed. Benk Samu, Buc., Kriterion, 1981.

1.9:Şincai 1967, Gheorghe Şincai, *Opere. I. Hronica românilor*, tom. I, ed. Florea Fugariu, Buc., Edit. pentru Literatură, 1967.

1.9:Teodor 1972, Pompiliu Teodor, *Avram Iancu în memorialistică*, Cluj, Dacia, 1972.

2. IZVOARE REFERITOARE LA ALTE PERIOADE (sfîrşitul sec. XIX–sec. XX)

2:Blaga 1994, Lucian Blaga, *Trilogia culturii. II. Spaţiul mioritic*, Buc., Humanitas, 1994.

2:Blandiana 1991, Ana Blandiana, *100 de poeme*, f.l., Tinerama, 1991.

2:Boitoş 1942, Olimpiu Boitoş, „Memoriile lui George Barițiu" (*Însemnări din viaţa mea căsătorită*), în *Studii literare* (Sibiu), I, 1942.

2:Brătianu 1942, Gheorghe I. Brătianu, „Spaţiul etnic, spaţiul vital, spaţiul de securitate", în *Analele Academiei de Ştiinţe Morale şi Politice*, II, 1942.

2:Cernatoni 1984, Alexandru Cernatoni, *Goya. Dezastrele războiului* [studiu şi album de reproduceri], Buc., Meridiane, 1984.

2:Cioran 1992, Emil Cioran, *Ispita de a exista*, Buc., Humanitas, 1992.

2:Cioran 1993a, Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Buc., Humanitas, 1993.

2:Cioran 1993b, *Convorbiri cu Cioran*, Buc., Humanitas, 1993.

2:Drăghicescu 1995, D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român. Introducere*, ed. Elisabeta Simion, Buc., Albatros, 1995.

2:Gojdu 1888, *Analele Fundaţiunii lui Gojdu*, tom. I (pe anii 1870–1883), Bp., Tip. Sam. Márkus, 1888.

2:Ionescu 1937(1990), Nae Ionescu, *Roza vînturilor. 1926–1933*, ed. Mircea Eliade, Buc., Cultura Naţională, f.a. [1937] (Reprint: ed. Dan Zamfirescu, Buc., Edit. Roza Vînturilor, 1990).

2:Jurma 1994, Gheorghe Jurma, *Descoperirea Banatului*, Reşiţa, Timpul, 1994.

2:Keyserling 1993, Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*, Iaşi, Institutul European, 1993.

2:Maior L. 1993, Liviu Maior, *Alexandru Vaida-Voevod între Belvedere şi Versailles (însemnări, memorii, scrisori)*, [Cluj], Sincron, 1993.

2:Pascu I.G. 1995, Ioan Gyuri Pascu (versuri şi muzică), „Africa (Ce vis fierbinte)", în *Maşina cu jazzolină*, casetă audio, Europa Records, [1995].

2:Păunescu 1977, Adrian Păunescu, „Cu viaţa pre moarte călcînd", în *Flacăra*, XXVI, 1977, nr. 10, 10 mart., pp. 12–13.

2:Păunescu 1993–1994, Adrian Păunescu, *Trilogia căruntă. I. Românîada*, Buc., Edit. Păunescu, 1993–1994.

2:Pîrvan 1982, Vasile Pîrvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, ed. Radu Florescu, Buc., Meridiane, 1982.

2:**Phoenix,** Nicolae Covaci (muzică), Şerban Foarţă, Andrei Ujică (versuri), „Mica Ţiganiadă", în *Mugur de fluier*, disc L.P., Electrecord, f.a.

2:**Ralea 1977,** Mihail Ralea, *Scrieri*, II, ed. N. Tertulian, Buc., Minerva, 1977.

2:**Rădulescu-Motru 1984,** Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, ed. Gh. Al. Cazan, Gheorghe Pienescu, Buc., Eminescu, 1984.

2:**Stanca 1987,** Horia Stanca, *Fragmentarium clujean*, Cluj, Dacia, 1987.

3. LITERATURĂ SECUNDARĂ
(bibliografie de specialitate)

3:**Adorno 1950,** Theodor Adorno, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.

3:**Adriaenssen 1991,** Cristine Adriaenssen, *Auguste de Gérando, Ein Französichen Zeuge des Ungarischen Reformären (1819–1849)*, Frankfurt am Main, Bonn, New York, Paris, 1991.

3:**Albu C. 1977,** Corneliu Albu, *Alesandru Papiu Ilarian. Viaţa şi activitatea sa*, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977.

3:**Alexandrescu 1983,** Sorin Alexandrescu, „«Junimea»: Discours politique et discours culturel", în vol. *Libra. Études roumaines offertes à Willem Noomen*, Groningen, 1983, pp. 47–79.

3:**Allport 1954,** Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1954.

3:**Andea A. 1973,** Avram Andea, „Libertate şi proprietate în concepţia lui Simion Bărnuţiu", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai", Historia*, XVIII, 1973, fasc. 1, pp. 33–50.

3:**Andea S., Andea A. 1990,** Susana Andea, Avram Andea, „Blocada continentală şi unele aspecte ale politicii economice austriece în Transilvania (1806–1813)", în vol. Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu (ed.), *Cultură şi societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1990, pp. 64–75.

3:**Anderson 1991,** Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991 [prima ediţie: 1983].

3:**Anghelescu 1971,** Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc (pînă la 1840)*, Buc., Minerva, 1971.

3:**Anghelescu 1975,** Mircea Anghelescu, *Literatura română şi Orientul (secolele XVII–XIX)*, Buc., Minerva, 1975.

3:Antohi 1991, Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Buc., Edit. Ştiinţifică, 1991.
3:Antohi 1994, Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Buc., Litera, 1994.
3:Anuichi 1980, Silviu Anuichi, *Relaţii bisericeşti româno-sîrbe în secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea*, Buc., 1980.
3:Arató 1955, Arató Endre, „A magyar nemesség és az osztrák udvar nemzetiségi politikája a szabadsághare el tt" [Politica naţională a nobilimii maghiare şi a Curţii vieneze înainte de revoluţie], în *Századok* [Secole], LXXXIX, 1955, nr. 2, pp. 191–210.
3:Arató 1960, Arató Endre, *A nemzetiségi kérdés története Magyarországon 1790-1848* [Istoria problemei naţionale în Ungaria. 1790–1848], I–II, Bp., 1960.
3:Arató 1975, Arató Endre, „Az 1849. évi júliusi nemzetiségi törvény és helye Európában" [Legea naţionalităţilor din iulie 1849 şi locul ei în Europa], în *Kortárs* [Contemporanul], 1975.
3:Arató 1983, Arató Endre, *A magyarországi nemzetiségek nemzeti ideológiája* [Ideologia naţională a naţionalităţilor din Ungaria], Bp., 1983.
3:Armbruster 1993, Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, Buc., Edit. Enciclopedică, 1993.
3:Baczko 1984, Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.
3:Barbu 1992, Violeta Barbu, „Biserica română unită cu Roma în căutarea identităţii: problema ritului şi activitatea misionarilor iezuiţi", în *Revista Istorică*, 1992, nr. 5–6, pp. 529–547.
3:Bariţ 1994, George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani în urmă*, vol. II, ed. Ştefan Pascu, Florin Salvan, Braşov, Inspectoratul pentru Cultură, 1994.
3:Bass 1993, Michel Bass, „Studiu introductiv", la vol. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iaşi, Institutul European, 1993, pp. 5–34.
3:Bîrlea 1987, Octavian Bîrlea, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, München, 1987.
3:Benda 1993, Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, Buc., Humanitas, 1993.
3:Berindei 1974, Dan Berindei, „Programul intern al revoluţiei române din 1848–1849", în vol. Nichita Adăniloaie, Dan Berindei (coord.), *Revoluţia de la 1848 în Ţările Române*, Buc., Edit. Academiei, 1974.
3:Bernath 1994, Mathias Bernath, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Cluj, Dacia, 1994.

3:Besançon 1992, Alain Besançon, *Confuzia limbilor. Criza ideologică a Bisericii*, Buc., Humanitas, 1992.
3:Besançon 1993, Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, Buc., Humanitas, 1993.
3:Bochmann 1977, Klaus Bochmann, „Der Zivilisationsbegriff in der Rumänischen Literatur der Aufklärung und der Romantik bis 1848", în *Synthesis*, IV, 1977.
3:Bocşan 1973, Nicolae Bocşan, „Polemica lui Damaschin Bojincă şi Eftimie Murgu cu Sava Tököly", în *Banatica*, II, 1973, pp. 363–382.
3:Bocşan 1982, Nicolae Bocşan, „Liberalismul timpuriu în mişcarea naţională din Banat", în vol. Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *Stat. Societate. Naţiune. Interpretări istorice*, Cluj, Dacia, 1982, pp. 290–300.
3:Bocşan 1984, Nicolae Bocşan, „Opţiuni sociale şi democratice în procesul constituirii solidarităţii naţionale moderne. 1821–1848", în vol. Ştefan Ştefănescu (coord.), *Naţiunea română. Geneză. Afirmare. Orizont contemporan*, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, pp. 338–377.
3:Bocşan 1986, Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Timişoara, Facla, 1986.
3:Bocşan 1990, Nicolae Bocşan, „Revoluţie şi revoluţionar la românii din Transilvania în 1848 (martie-august)", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai", Historia*, XXXV, 1990, fasc. 1, pp. 26–53.
3:Bocşan 1991, Nicolae Bocşan, „Evoluţia ideii de naţiune la românii din Transilvania şi Banat. 1840–1860", în *Revue de Transylvanie*, I, 1991, pp. 38–63.
3:Bocşan 1992, Nicolae Bocşan, „Revoluţia de la 1848", în vol. *Memorandul. 1892–1894. Ideologie şi acţiune politică românească*, Buc., Progresul Românesc, 1992 (ed. a II-a: 1994), pp. 128–169.
3:Bocşan 1992a, Nicolae Bocşan, „De la Revoluţia din 1848 la dualism", în vol. *Memorandul. 1892–1894. Ideologie şi acţiune politică românească*, Buc., Progresul Românesc, 1992, pp. 107–127.
3:Bocşan 1994, Nicolae Bocşan, „The Revolution in March-August 1848. The Use of the Term", în *Colloquia*, I, 1994, nr. 1, pp. 157–171.
3:Bocşan 1995, Nicolae Bocşan, „Contribuţii la istoria mentalităţii revoluţionare. Noţiunea de revoluţie la românii din Transilvania (sept. 1848 aug. 1849)", în vol. Nicolae Bocşan, Nicolae Edroiu, Liviu Maior, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *David Prodan. Puterea modelului*, Cluj, Edit. Fundaţiei Culturale Române, 1995, pp. 175–189.
3:Bocşan, Duma, Bona 1994, Nicolae Bocşan, Mihai Duma, Petru Bona, *Franţa şi Banatul. 1789–1815*, Reşiţa, Muzeul de Istorie, 1994.

3:Bocşan, Lumperdean, Pop 1994, Nicolae Bocşan, Ioan Lumperdean, Ioan-Aurel Pop, *Etnie şi confesiune în Transilvania: secolele XIII–XIX*, Oradea, Fundaţia „Cele Trei Crişuri", 1994.

3:Bodea 1960, Cornelia C. Bodea, „Revoluţia din 1848 în Transilvania şi Ungaria văzută de John Paget", în *Studii şi materiale de istorie modernă*, 1960, 2, pp. 187–221.

3:Bodea 1982, Cornelia Bodea, „Préoccupations économiques et culturelles dans les textes transylvains des années 1786–1830", în vol. Romul Munteanu (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, I, Buc., Univers, 1982, pp. 227–261.

3:Boia 1976, Lucian Boia, *Evoluţia istoriografiei române*, Buc., 1976.

3:Boia 1991, Lucian Boia, „Vers une histoire de l'imaginaire", în *Analele Universităţii Bucureşti. Istorie*, XL, 1991, pp. 3–22.

3:Boia 1995a, *Mituri istorice româneşti*, sub dir. Lucian Boia, Buc., Edit. Universităţii, 1995.

3:Boia 1995b, *Miturile comunismului românesc*, sub dir. Lucian Boia, Buc., Edit. Universităţii, 1995.

3:Bolovan I. 1994, Ioan Bolovan, „Consideraţii asupra epidemiei de holeră din 1848 în Transilvania", în vol. Sorin Mitu, Florin Gogîltan (ed.), *Studii de Istorie a Transilvaniei*, Cluj, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, 1994, pp. 164–167.

3:Borsi-Kálmán 1994, Borsi-Kálmán Béla, „Les Roumains aux yeux des Hongrois. Stéréotypies et lieux communs „hongrois" sur les „Roumains": Bêtises, Généralités, Sémi-Vérités par rapports à la conscience et la stratégie nationale", în vol. G. Bădărău, L. Boicu, L. Nastasă (coord.), *Istoria ca lectură a lumii*, Iaşi, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", 1994, pp. 455–459.

3:Bourdieu 1986, Pierre Bourdieu, *Economia bunurilor simbolice*, Buc., Meridiane, 1986.

3:Breazu 1973, Ion Breazu, „Lamennais la românii din Transilvania, în 1848", în idem, *Studii de literatură română şi comparată*, II, ed. Mircea Curticeanu, Cluj, Dacia, 1973, pp. 118–141.

3:Bulei 1990, Ion Bulei, *Atunci cînd veacul se năştea...*, Buc., Eminescu, 1990.

3:Capidan 1923, Theodor Capidan, „Petru Maior şi aromânii", în *Junimea literară*, XII, 1923, nr. 4–5.

3:Carmilly-Weinberger 1994, Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623–1944)*, Buc., Edit. Enciclopedică, 1994.

3:Cazimir 1986, Ştefan Cazimir, *Alfabetul de tranziţie*, Buc., Cartea Românească, 1986.

3:**Călinescu M. 1995,** Matei Călinescu, *Cinci feţe ale modernităţii. Modernism. Avangardă. Decadenţă. Kitsch. Postmodernism*, Buc., Univers, 1995.
3:**Chaunu 1986,** Pierre Chaunu, *Civilizaţia Europei în Secolul Luminilor*, I-II, Buc., Meridiane, 1986.
3:**Chelcea 1991,** Septimiu Chelcea, „Imaginea de sine a românilor", în *Revista de psihologie*, XXXVII, 1991, nr. 1–2, pp. 25–30.
3:**Chelcea 1994a,** Septimiu Chelcea, „Atitudinile etnice ale studenţilor în perioada de tranziţie", în *Revista de cercetări sociale*, I, 1994, nr. 3, pp. 67–75.
3:**Chelcea 1994b,** Septimiu Chelcea, „Atitudinile etnice şi măsurarea lor", în *Sociologie românească*, 1994, nr. 2–3.
3:**Chelcea 1994c,** Septimiu Chelcea, „Atitudinile etnice ale românilor", în *Sociologie românească*, 1994, nr. 2–3.
3:**Chindriş 1983,** Ioan Chindriş, *Ideologia revoluţionară a lui Alexandru Papiu Ilarian*, Buc., Edit. Politică, 1983.
3:**Cipăianu 1980,** George Cipăianu, *Vincenţiu Babeş (1821–1907)*, Timişoara, Facla, 1980.
3:**Condeescu 1946,** N.N. Condeescu, *Ion Codru Drăguşanu şi Franţa*, Sighişoara, Tip. Neagu, 1946.
3:**Cordoş, Jude 1989-1993,** Nicolae Cordoş, Maria Magdalena Jude, „Contribuţii documentare referitoare la Emanuil Gojdu şi fundaţia sa", în *Acta Musei Napocensis*, 26-30, II/Istorie, 1989-1993, pp. 573–590.
3:**Cornea 1972,** Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mişcarea ideilor şi literatura între 1780–1840*, Buc., Minerva, 1972.
3:**Cosma 1995,** Ela Cosma, „Imaginea ruşilor în presa săsească la 1849", comunicare prezentată la simpozionul *Imaginea celuilalt în Transilvania*, Cluj, 5-6 mai 1995.
3:**Crăciun, Ghitta 1995,** Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (ed.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, Cluj University Press, 1995.
3:**Cudalbu-Sluşanski 1937-1938,** O. Cudalbu-Sluşanski, „Contributions à la biographie et à l'oeuvre de J.A. Vaillant (1805–1886)", în *Mélanges de l'École Roumaine en France*, XIV, 1937–1938.
3:**Dărăban 1985,** Valentin Dărăban, „Wesselényi Miklós între democraţie şi naţionalism", în *Acta Musei Porolissensis*, IX, 1985, pp. 723–729.
3:**Delumeau 1986,** Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV–XVIII). O cetate asediată*, I–II, Buc., Meridiane, 1986.

3:*Dicţionarul 1900,* *Dicţionarul literaturii române de la origini pînă la 1900*, Buc., Edit. Academiei, 1979.
3:*Din ist. Trans.*(II) 1963, *Din istoria Transilvaniei*, II, ed. a II-a, Buc., Edit. Academiei, 1963.
3:Djuvara 1995, Neagu Djuvara, *Între Orient şi Occident. Ţările române la începutul epocii moderne (1800–1848)*, Buc., Humanitas, 1995.
3:Dragomir 1914, Silviu Dragomir, *Relaţiile bisericeşti ale românilor din Ardeal cu Rusia în veacul al XVIII-lea*, Sibiu, 1914.
3:Dragomir 1917, Silviu Dragomir, „Relaţiile bisericii române cu Rusia în veacul al XVII-lea", în *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice*, s. II, 1917, pp. 34–42.
3:Dragomir V 1946, Silviu Dragomir, *Studii şi documente privitoare la revoluţia românilor din Transilvania în anii 1848–49*, vol. V: „Istoria Revoluţiei", Cluj, 1946.
3:Dragomir 1965, Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, Buc., Edit. Ştiinţifică, 1965.
3:Dragomir 1989, Silviu Dragomir, *Studii privind istoria revoluţiei române de la 1848*, ed. Pompiliu Teodor, Cluj, Dacia, 1989.
3:Duby 1992, Georges Duby, *Evul mediu masculin. Despre dragoste şi alte eseuri*, Buc., Meridiane, 1992.
3:Dumézil 1993, Georges Dumézil, *Mit şi epopee*, Buc., Edit. Ştiinţifică, 1993.
3:Durandin 1989, Catherine Durandin, *Révolution à la française ou à la russe. Polonais, Roumaines et Russes au XIX-e siècle*, Paris, P.U.F., 1989.
3:Duţu 1982, Alexandru Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Buc., Univers, 1982.
3:Dyserinck 1986, Hugo Dyserinck, „Imagologia comparată", în vol. Alexandru Duţu (ed.), *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Buc., Meridiane, pp. 197–209.
3:Edrolu 1980, Nicolae Edroiu, „Economic Literature of the 1780–1820 Period and Romanian Society", în vol. Pompiliu Teodor (ed.), *Enlightenment and Romanian Society*, Cluj, Dacia, 1980, pp. 40–54.
3:Febvre 1930, Lucien Febvre, „Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées", în vol. *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, 1930, pp. 1–55.
3:Finkielkraut 1992, Alain Finkielkraut, *Înfrîngerea gîndirii*, Buc., Humanitas, 1992.
3:Fukuyama 1994, Francis Fukuyama, *Sfîrşitul istoriei şi ultimul om*, Buc., Paideia, 1994.

3:Furet 1992, François Furet, *Reflecţii asupra Revoluţiei franceze*, Buc., Humanitas, 1992.
3:Georgescu 1972, Vlad Georgescu, *Ideile politice şi iluminismul în Principatele Române. 1750–1831*, Buc., Edit. Academiei, 1972.
3:Gellner 1983, Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.
3:Gheţie 1966, Ion Gheţie, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Buc., Edit. Academiei, 1966.
3:Ghinoiu 1988, Ion Ghinoiu, *Vîrstele timpului*, Buc., Meridiane, 1988.
3:Ghitta 1994, Ovidiu Ghitta, „Schiţă pentru o istoriografie a unirii religioase în nord-vestul Transilvaniei", în vol. Sorin Mitu, Florin Gogîltan (coord.), *Studii de Istorie a Transilvaniei*, Cluj, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, 1994, pp. 88–96.
3:Girardet 1986, Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.
3:Giurescu C.C. 1977, Constantin C. Giurescu, *Probleme controversate în istoriografia română*, Buc., Albatros, 1977.
3:Godechot 1963, Jacques Godechot, *Les Révolutions (1770–1799)*, Paris, P.U.F., 1963.
3:Goffman 1963, Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1963.
3:Graur 1974, Al. Graur, *Mic tratat de ortografie*, Buc., Edit Ştiinţifică, 1974.
3:Gyémánt 1986, Ladislau Gyémánt, *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între anii 1790 şi 1848*, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.
3:Habermas 1983, Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Buc., Edit. Politică, 1983.
3:Halecki 1962, O. Halecki, „Das Problem der Kircheunion in der osteuropäischen Geschichte", în *Österreichische Osthefte*, IV, 1962, nr. 1, pp. 1–5.
3:Heitmann 1995, Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german. 1775–1918. Un studiu imagologic*, Buc., Univers, 1995.
3:Hitchins 1969, Keith Hitchins, *The Rumanian National Movement in Transylvania 1780–1849*, Cambridge, Massachusetts, 1969.
3:Hitchins 1983, Keith Hitchins, *Studies on Romanian National Consciousness*, New York Paris Montreal Roma, 1983.
3:Hitchins 1987, Keith Hitchins, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania (1700–1868)*, ed. Pompiliu Teodor, Cluj, Dacia, 1987.

3:Hitchins 1995, Keith Hitchins, *Ortodoxie şi naţionalitate. Andrei Şaguna şi românii din Transilvania. 1846-1873*, Buc., Univers Enciclopedic, 1995.

3:Hobsbawm 1990, Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

3:Hobsbawm, Ranger 1983, Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

3:Hodoş 1923, Enea Hodoş, „Din tinereţele lui Avram Iancu", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională* (Cluj), II, 1923, pp. 381–383.

3:Hotea 1988-1991, Meda Diana Hotea, „Manifestări ale mentalităţii colective ţărăneşti la mijlocul secolului al XVIII-lea în Transilvania", în *Sargetia*, XXI-XXIV, 1988–1991, pp. 173–177.

3:Ibrăileanu 1970, Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, ed. Constantin Ciopraga, Iaşi, Junimea, 1970.

3:*Ideologia generaţiei* 1968, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, autori: George Em. Marica, Iosif Hajós, Călina Mare, Constantin Rusu, Buc., Edit Politică, 1968.

3:Iercoşan 1983, Sara Iercoşan, *Junimismul în Transilvania*, Cluj, Dacia, 1983.

3:Ioan Paul al II-lea 1995, Ioan Paul al II-lea, *Să trecem pragul speranţei*, Buc., Humanitas, 1995.

3:Iorga 1981, Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, ed. Adrian Anghelescu, Buc., Eminescu, 1981.

3:Isar 1991, N. Isar, *Publicişti francezi şi cauza română (1834–1859)*, Buc., Edit Academiei, 1991.

3:Iscru 1975, G.D. Iscru, *Contribuţii privind învăţământul la sate în Ţara Românească pînă la jumătatea secolului al XIX-lea*, Buc., Edit. Didactică şi Pedagogică, 1975.

3:Isopescu 1930, Claudiu Isopescu, *Il viaggiatore transilvano Ion Codru Drăguşanu e l'Italia*, Roma, 1930.

3:*Istoria pedagogiei*(II) 1966, *Din istoria pedagogiei româneşti. Culegere de studii*, II, Buc., Edit. Didactică şi Pedagogică, 1966.

3:Istrate 1982, Ion Istrate, *Barocul literar românesc*, Buc., Minerva, 1982.

3:Karnoouh 1994, Claude Karnoouh, *Românii. Tipologie şi mentalităţi*, Buc., Humanitas, 1994.

3:Kovács 1973, Iosif Kovács, *Desfiinţarea relaţiilor feudale în Transilvania*, Cluj, Dacia, 1973.

3:Kovács, Katus 1987, Kovács Endre (red. principal), Katus László (red.), *Magyarország története. 1848–1890* [Istoria Ungariei. 1848–1890], I, Bp., Akadémiai Kiadó, 1987 (vol. 6/1 din Pach

Zsigmond Pál (coord.), *Magyarország története tíz kötetben* [Istoria Ungariei în zece volume]).
3:Lascu N. 1957, Nicolae Lascu, *Ovidiu în România*, Buc., 1957.
3:Lascu N. 1974, Nicolae Lascu, *Clasicii antici în România*, Cluj, Dacia, 1974.
3:Lascu V. 1981, Viorica Lascu, „Din legăturile lui A.T. Laurian cu Italia", în *Apulum*, XIX, 1981, pp. 287–292.
3:Lebrun 1985, François Lebrun, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 1985.
3:Le Goff 1986, Jacques Le Goff, *Pentru un alt ev mediu*, I–II, Buc., Meridiane, 1986.
3:Le Rider 1995, Jacques Le Rider, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, Iași, Edit. Universității „Al. I. Cuza", 1995.
3:Lessing 1930, Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930.
3:Lovinescu 1972, E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, ed. Z. Ornea, Buc., Edit. Științifică, 1972.
3:Lupaș 1910, Ioan Lupaș, *Contele Ștefan Széchenyi și politica de maghiarizare*, Sibiu, 1910.
3:Lupaș 1932, Ioan Lupaș, „O prietenă a lui Avram Iancu", în *Adevărul literar și artistic*, 1932, nr. 123.
3:Lyotard 1993, Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, ed. Ciprian Mihali, Buc., Babel, 1993.
3:Macrea 1969, D. Macrea, „Școala ardeleană și problemele de lingvistică romanică", în *Cercetări de lingvistică*, XIV, 1969, nr. 1, pp. 7–13.
3:Magris 1994, Claudio Magris, *Danubius*, Buc., Univers, 1994.
3:Maior L. 1967, Liviu Maior, „Aspecte ale organizării administrației românești din anii 1848–1849 în Transilvania", în *Acta Musei Napocensis*, IV, 1967, pp. 563–570.
3:Maior L. 1968, Liviu Maior, „O pagină din legăturile franco-române: H. Desprez", în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai", Historia*, XIII, 1968, fasc. 2, pp. 103–115.
3:Maior L. 1972, Liviu Maior, „Organizarea administrativă a Munților Apuseni ca „țară românească" de către Avram Iancu", în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai", Historia*, XVII, 1972, fasc. 2, pp. 39–45.
3:Maior L. 1992, Liviu Maior, *Memorandul. Filosofia politico-istorică a petiționalismului românesc*, [Cluj], Edit. Fundației Culturale Române, 1992.
3:Manolache, Dumitrașcu, Pîrnuță 1968, A. Manolache, Gh. Dumitrașcu, Gh. Pîrnuță, *Gîndirea pedagogică a generației de la 1848*, Buc., Edit. Didactică și Pedagogică, 1968.

3:Manolescu 1993, Nicolae Manolescu, *Sadoveanu sau utopia cărții*, Buc., Minerva, 1993.
3:Marcu 1935, Alexandru Marcu, *Simion Bărnuțiu, Al. Papiu Ilarian și Iosif Hodoș la studii în Italia*, Buc., 1935.
3:Marga 1985, Andrei Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, Cluj, Dacia, 1985.
3:Marga 1992, Andrei Marga, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei*, I, Cluj, Univ. „Babeș-Bolyai", 1992.
3:Marga 1994, Andrei Marga, *Explorări în actualitate*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994.
3:Marga 1995, Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995.
3:Marian 1994, Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, I–III, Buc., Edit. Fundației Culturale Române, 1994.
3:Marica 1976, George Em. Marica, „Conscience civique et conscience littéraire en Transylvanie à l'époque de 1848", în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1976, nr. 2, pp. 21–37.
3:Marica 1977, George Em. Marica, *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, I, Cluj, Dacia, 1977.
3:Marino 1964, Adrian Marino, „Iluminiștii români și problema «cultivării limbii»", în *Limba română*, XIII, 1964, nr. 5, pp. 467–480; nr. 6, pp. 571–586.
3:Marino 1992, Adrian Marino, *Biografia ideii de literatură*, vol. II: *Secolul luminilor, secolul 19*, Cluj, Dacia, 1992.
3:Marino 1995, Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*, Iași, Polirom, 1995.
3:Marx 1987, Karl Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, Buc., Edit. Politică, 1987.
3:Mauss 1993, Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Institutul European, 1993.
3:Mauzi 1969, Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1969.
3:Mazilu 1976, Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Buc., Minerva, 1976.
3:Mazilu 1984, Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renașterii*, Buc., Minerva, 1984.
3:Mazilu 1986-1987, Dan Horia Mazilu, *Proza oratorică în literatura română veche*, I-II, Buc., Minerva, 1986–1987.
3:Mîrza 1987, Iacob Mîrza, *Școală și națiune (Școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale)*, Cluj, Dacia, 1987.
3:Mikó 1943, Mikó Imre, *Széchenyi és Wesselényi nemzetiségi politikája* [Politica națională a lui Széchenyi și Wesselényi], Cluj, 1943.

3:Miskolczy 1981, Miskolczy Ambrus, „Roumanian Hungarian Attempts at Reconciliation in the Spring of 1849 in Transylvania. Ioan Dragoş Mission", în *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Historica*, XXI, 1981, pp. 61–81.

3:Mitu M. 1989-1993, Melinda Mitu, „Revoluţia română de la 1848–1849 din Transilvania oglindită în gazeta *Márczius Tizenötödike*" (I), în *Acta Musei Napocensis*, 26-30, II/Istorie, 1989–1993, pp. 555–571.

3:Mitu M. 1992, Melinda Mitu, „Publicistica în limba maghiară a lui Iosif Many", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, XXXVII, 1-2, 1992, pp. 75–80.

3:Mitu M. 1994, Mitu Ildikó Melinda, „Imaginea românilor în opera lui Jókai Mór", în vol. Sorin Mitu, Florin Gogîltan (ed.), *Studii de Istorie a Transilvaniei. Specific regional şi deschidere europeană*, Cluj, Asociaţia Istoricilor din Transilvania şi Banat, 1994, pp. 116–121.

3:Mitu M. 1995, Mitu Ildikó Melinda, „Originea, continuitatea şi etnonimul românilor în viziunea lui Kőváry László", în vol. Sorin Mitu, Florin Gogîltan (ed.), *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, în curs de apariţie.

3:Mitu M., Mitu S. 1994, Melinda Mitu, Sorin Mitu, „Relatarea de călătorie prin Ţara Românească a lui Ürmösy Sándor (1841–1843)", Cluj, 1994 (extras din *Acta Musei Napocensis*, 26-30, II/Istorie, 1989–1993, pp. 191–205).

3:Mitu S. 1987-1988, Sorin Mitu, „Italia la 1850, în conştiinţa publică a societăţii româneşti din Transilvania", în *Acta Musei Napocensis*, XXIV–XXV, 1987–1988, pp. 1127–1139.

3:Mitu S. 1988a, Sorin Mitu, „Interférences roumano-italiennes en 1850: sensibilités révolutionnaires et réactions idéologiques" (I–II), în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, XXXIII, 1988, fasc. 1, pp. 84–98; fasc. 2, pp. 78–95.

3:Mitu S. 1988b, Sorin Mitu, „Dragostea şi sentimentul naţional", în *Echinox*, XX, 1988, nr. 6–8.

3:Mitu S. 1991, Sorin Mitu, „Modelul irlandez şi românii ardeleni (1838–1848)", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, XXXVI, 1991, 1–2, pp. 65–92.

3:Mitu S. 1992, Sorin Mitu, „Imaginea francezului în mentalitatea ţărănească tradiţională", în *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, XXXVII, 1992, 1–2, pp. 3–22.

3:Mitu S. 1993a, Sorin Mitu, „Benjamin Franklin in the Romanian Culture of Transylvania at the Beginning of the Modern Age", în *Transylvanian Review*, II, 1993, nr. 1, pp. 49–57.

3:Mitu S. 1993b, Sorin Mitu, „Aspecte metodologice ale cercetărilor de imagologie comparată", în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai". Historia*, XXXVIII, 1993, 1–2, pp. 89–121.

3:Mitu S. 1994, Sorin Mitu, „Aspecte ale imaginii de sine la românii ardeleni. 1800–1850. Dimensiunea negativă", în vol. Sorin Mitu, Florin Gogîltan (ed.), *Studii de Istorie a Transilvaniei. Specific regional și deschidere europeană*, Cluj, Asociația Istoricilor din Transilvania și Banat, 1994, pp. 106–115.

3:Moga 1936–1938, Ioan Moga, „Politica economică austriacă și comerțul Transilvaniei în veacul XVIII", în *Anuarul Institutului de Istorie Națională* (Cluj), VII, 1936–1938, pp. 86–165.

3:Monglond 1930, André Monglond, *Le préromantisme français*, I–II, Grenoble, 1930.

3:Moscovici 1990, Serge Moscovici (sub red.), *Psychologie sociale*, Paris, 1990.

3:Mungiu 1995, Alina Mungiu, *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri*, Buc., Humanitas, 1995.

3:Mureșanu C. 1982, Camil Mureșanu, „Ecoul războiului civil din S.U.A. în presa românească din Transilvania", în vol. Nicolae Edroiu, Aurel Răduțiu, Pompiliu Teodor (ed.), *Stat. Societate. Națiune. Interpretări istorice*, Cluj, Dacia, 1982, pp. 353–359.

3:Mureșanu C. 1991, Camil Mureșanu, „Națiune, naționalism, naționalități, minorități", în *Tribuna*, XXXV, 1991, nr. 37–38, 40–42.

3:Muscă 1980, Vasile Muscă, „Social Coordinates and Moral Values in the Transylvanian Enlightenment. Deistic Order Social Happiness-Reason", în Pompiliu Teodor (ed.), *Enlightenment and Romanian Society*, Cluj, Dacia, 1980, pp. 207–220.

3:Neamțu 1988, Gelu Neamțu, „Aspecte comportamentale în primăvara revoluției de la 1848 din Transilvania", în *Anuarul Institutului de istorie și arheologie „A.D. Xenopol"*, XXV, 1988, pp. 311–318.

3:Netea 1966, Vasile Netea, *George Barițiu. Viața și activitatea sa*, Buc., Edit. Științifică, 1966.

3:Neumann 1986, Victor Neumann, *Convergențe spirituale*, Buc., Eminescu, 1986.

3:Nicoară S. 1993, Simona Nicoară, „The Image of America in Romanian Culture of the Early Modern Epoch", în *Transylvanian Review*, II, 1993, nr. 1, pp. 58–65.

3:Nicoară T. 1990, Toader Nicoară, „Climat mental și climat politic în țările române în a doua jumătate a sec. al XVII-lea și primele decenii ale sec. al XVIII-lea", în vol. Nicolae Bocșan, Nicolae Edroiu, Aurel Răduțiu (ed.), *Cultură și societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1990, pp. 15–32.

3:Ornea 1975, Z. Ornea, *Junimea şi junimismul*, Buc., Eminescu, 1975.
3:Ornea 1995, Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Buc., Edit. Fundaţiei Culturale Române, 1995.
3:Papacostea Ş. 1988, Şerban Papacostea, „Conştiinţa romanităţii la români în evul mediu", în idem, *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, Cluj, Dacia, 1988, pp. 222–230.
3:Papadima 1975, Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, Buc., Minerva, 1975.
3:Pasti 1995, Vladimir Pasti, *România în tranziţie. Căderea în viitor*, Buc., Nemira, 1995.
3:Pavel 1994, Dan Pavel, „«Deşteaptă-te române!» O cercetare în ideologia naţionalismului", în *Polis*, 2/1994, pp. 153–170.
3:Păcurariu 1981, Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, Buc., 1981.
3:Păcurariu 1992, Mircea Păcurariu, *Istoria bisericii româneşti din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş*, Cluj, 1992.
3:Petrescu 1991, Dan Petrescu, „«Tentatio Orientis Interbellica»", în vol. Al. Zub (ed.), *Cultură şi societate. Studii privitoare la trecutul românesc*, Buc., Edit. Ştiinţifică, 1991.
3:Pippidi 1980, Andrei Pippidi, „Naissance, renaissance et mort du «Bon Sauvage»: à propos des Morlaques et des Valaques", în volumul său *Hommes et idées du Sud-Est européen a l'aube de l'âge moderne*, Paris, Bucureşti, CNRS Edit. Academiei, 1980.
3:Pippidi 1993, Andrei Pippidi, „Miturile trecutului răspîntia prezentului", în *Xenopoliana*, I, 1993, 1-4, pp. 22–31.
3:Piţu 1991, Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, Iaşi, Institutul European, 1991.
3:Popa L. 1994, Liliana Popa, „Interferenţe germano-române în domeniul tiparului sibian", în *Caietele „David Prodan"*, I, 1994, pp. 103–110.
3:Popper 1979, Karl Raimund Popper, *The Poverty of Historicism*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1979 (prima ediţie: 1957).
3:Popper 1993, Karl Raimund Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, I–II, Buc., Humanitas, 1993.
3:Prodan 1967–1968, D. Prodan, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea*, I-III, Buc., Edit. Academiei, 1967–1968.
3:Prodan 1970, D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus românesc. 1804*, Cluj, Dacia, 1970.
3:Prodan 1979, D. Prodan, *Răscoala lui Horea*, I–II, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979.

3:Prodan 1984, D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.
3:Prodan 1989, D. Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania. 1700–1848*, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.
3:Protase 1973, Maria Protase, *Petru Maior: un ctitor de conştiinţe*, Buc., Minerva, 1973.
3:Protopopescu 1966, Lucia Protopopescu, *Contribuţii la istoria învăţământului din Transilvania. 1774–1805*, Buc., Edit. Didactică şi Pedagogică, 1966.
3:Radosav 1985, Doru Radosav, „Imaginea Africii în cultura română din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Orizont geografic orizont mental", în vol. Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *Civilizaţie medievală şi modernă românească. Studii istorice*, Cluj, Dacia, 1985, pp. 249–259.
3:Răduţiu 1985, Aurel Răduţiu, „Timp de lucru şi zile de sărbătoare în Transilvania (sec. XVII–XVIII)", în vol. Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor (ed.), *Civilizaţie medievală şi modernă românească. Studii istorice*, Cluj, Dacia, 1985, pp. 215–230.
3:Reszler 1981, André Reszler, *Mythes politiques modernes*, Paris, P.U.F., 1981.
3:Ricœur 1995, Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Buc., Humanitas, 1995.
3:Seche 1966, Mircea Seche, *Schiţă de istorie a lexicografiei române*, I, Buc., Edit. Ştiinţifică, 1966.
3:Shafir 1983, Michael Shafir, „Political Culture, Intellectual Dissent and Intellectual Consent. The Case of Romania", în *Orbis*, 27, 1983, pp. 393–420.
3:Simpson, Yinger 1985, George Eaton Simpson, John Milton Yinger, *Racial and Cultural Minorities*, New York Londra, 1985.
3:Sőtér, Pándi 1965, Sőtér István (coord.), *A magyar irodalom története* [Istoria literaturii maghiare], vol. III: Pándi Pál (red.), *A magyar irodalom története 1772-t l 1849-ig* [Istoria literaturii maghiare de la 1772 la 1849], Bp., Akadémiai Kiadó, 1965.
3:Spengler 1923, Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, Oskar Beck, 1923.
3:Starobinski 1993, Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*, Buc., Meridiane, 1993.
3:Suciu 1938a, Coriolan Suciu, „Crîmpeie din procesul dintre profesorii de la Blaj şi episcopul Lemeni (1843–1846)", extras din *Cultura creştină*, Blaj, 1938.

3:Suciu 1938b, Coriolan Suciu, „Preambule la procesul Iemenian. II. Pretinsele atentate contra lui Bărnuțiu", în *Cultura creștină*, XVIII, 1938, nr. 12, pp. 730–746.
3:Sundhausen 1973, Holm Sundhausen, *Die Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München, 1973.
3:Szaluta 1987, Jacques Szaluta, *La psychohistoire*, Paris, P.U.F., 1987.
3:Ștefănescu 1995, Barbu B. Ștefănescu, *Tehnică agricolă și ritm de lucru în gospodăria țărănească din Crișana în secolul al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea*, teză de doctorat, Cluj, Universitatea „Babeș-Bolyai", 1995.
3:Tacciu 1973, Elena Tacciu, *Mitologie romantică*, Buc., Cartea Românească, 1973.
3:Tacciu 1982–1987, Elena Tacciu, *Romantismul românesc. Un studiu al arhetipurilor*, I–III, Buc., Minerva, 1982–1987.
3:Talmon 1968, J.L. Talmon, *Romantisme et révolte*, Paris, Flammarion, 1968.
3:Teodor 1968, Pompiliu Teodor, „Contribuția lui Aaron Florian la dezvoltarea istoriografiei naționale", în *Acta Musei Napocensis*, V, 1968, pp. 577–586.
3:Teodor 1970, Pompiliu Teodor, *Evoluția gîndirii istorice românești*, Cluj, Dacia, 1970.
3:Teodor 1981–1982, Pompiliu Teodor, „O scriere polemică controversată din epoca Supplexului", în *Studii și comunicări* (Satu Mare), V–VI, 1981–1982, pp. 203–209.
3:Teodor 1984, Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Cluj, Dacia, 1984.
3:Teodor 1992, Pompiliu Teodor, „Mișcarea națională în secolul al XVIII-lea", în vol. *Memorandul. 1892–1894. Ideologie și acțiune politică românească*, Buc., Progresul Românesc, 1992 (ed. a II-a: 1994), pp. 92–106.
3:Teodor 1995, Pompiliu Teodor, „The Romanians from Transylvania between the Tradition of the Eastern Church, the Counter Reformation and the Catholic Reformation", în vol. Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (ed.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, Cluj University Press, 1995, pp. 175–186.
3:Thom 1993, Françoise Thom, *Limba de lemn*, Buc., Humanitas, 1993.
3:Tocqueville 1995, Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, I–II, Buc., Humanitas, 1995.

3:**Todoran 1983,** Romulus Todoran, „Samuil Micu şi aromânii", în *Cercetări de lingvistică* (Cluj), XXVIII, 1983, nr. 2, pp. 97–100.
3:**Tonnelat 1930,** E. Tonnelat, „Kultur. Histoire du mot, évolution du sens", în vol. *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, 1930, pp. 61–73.
3:**Topliceanu, Ucrain 1989,** Iulian Topliceanu, Constantin Ucrain, *Oastea lui Avram Iancu*, Cluj, Dacia, 1989.
3:**Tóth 1944,** I. Tóth Zoltán, „Cotore Gerontius és az erdélyi román nemzeti öntudat ébredése" [Gherontie Cotore şi trezirea conştiinţei naţionale româneşti din Transilvania], în *Hitel* [Creditul], 1944, pp. 84–95.
3:**Tóth 1946,** I. Tóth Zoltán, *Az erdélyi román nacionalizmus els százada 1697–1792* [Primul secol al naţionalismului românesc ardelean], Bp., 1946.
3:**Tóth 1959,** I. Tóth Zoltán, *Az erdélyi és magyarországi román nemzeti mozgalom (1790–1848)* [Mişcarea naţională a românilor din Transilvania şi Ungaria (1790–1848)], Bp., 1959.
3:**Totu, Florea, Abrudan 1984,** Maria Totu (coord.), Petre Florea, Paul Abrudan, *Bărbaţi ai datoriei. 1848–1849. Mic dicţionar*, Buc., Edit. Militară, 1984.
3:**Trebici, Ghinoiu 1986,** Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie şi etnografie*, Buc., Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.
3:**Trócsányi 1965,** Trócsányi Zsolt, *Wesselényi Miklós*, Bp., 1965.
3:**Turczynski 1976,** Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, Schwann, 1976.
3:**Turliuc 1994,** Cătălin Turliuc, „Naţionalism şi etnicitate. Consideraţii istoriografice şi metodologice", în vol. G. Bădărău, L. Boicu, L. Nastasă (ed.), *Istoria ca lectură a lumii*, Iaşi, Fundaţia Academică „A.D. Xenopol", 1994, pp. 425–439.
3:**Ţîrcovnicu 1964,** V. Ţîrcovnicu, „Damaschin Bojincă, pedagog iluminist", în *Revista de pedagogie*, XIII, 1964, nr. 2, pp. 53–64.
3:**Ţîrcovnicu 1970,** V. Ţîrcovnicu, *Contribuţii la istoria învăţămîntului românesc din Banat (1780–1918)*, Buc., Edit. Didactică şi Pedagogică, 1970.
3:**Ţîrcovnicu 1978,** V. Ţîrcovnicu, *Istoria învăţămîntului din Banat pînă la anul 1800*, Buc., Edit. Didactică şi Pedagogică, 1978.
3:**Urechia 1892-1901,** Vasile A. Urechia, *Istoria şcoalelor de la 1800–1864*, I–IV, Buc., 1892–1901.
3:**Van Tieghem 1924–1948,** Paul Van Tieghem, *Le préromantisme. Études d'histoire littéraire européenne*, I–V, Paris, 1924–1948.
3:**Várl 1993,** Alexandru Vári, „Imaginea Statelor Unite ale Americii în paginile *Gazetei de Transilvania* (1838–1848)", în vol. Nicolae Boc-

şan, Nicolae Edroiu, Vasile Vesa, *Convergente europene. Istorie şi societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1993, pp. 106–115.

3:Vári 1995, Alexandru Vári, „Alice în oglindă sau repere pentru o imagologie a femeii în mediile urbane transilvănene la sfîrşitul secolului al XIX-lea", în vol. Sorin Mitu, Florin Gogîltan (ed.), *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, în curs de apariţie.

3:Verdery 1988, Katherine Verdery, „Moments in the Rise of Discourse on National Identity. I: Seventeenth through Nineteenth Centuries", în vol. I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, V. Cristian (ed.), *Românii în istoria universală*, vol. III/1, Iaşi, Univ. „Al. I. Cuza", 1988, pp. 25–60.

3:Verdery 1994, Katherine Verdery, *Compromis şi rezistenţă. Cultura română sub Ceauşescu*, Buc., Humanitas, 1994.

3:Veress 1982, Veress Endre, *A budai Egyetemi Nyomda kiadványainak dokumentumai* [Documente referitoare la publicaţiile Tipografiei Universităţii din Buda], ed. Domokos Sámuel, Bp., 1982.

3:Volovici 1995, Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi «problema evreiască». Eseu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*, Buc., Humanitas, 1995.

3:Weber 1993, Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Buc., Humanitas, 1993.

3:Wolf 1978, Iosif Wolf, „Herderianismul componentă a ideologiei generaţiei române de la 1848", în *Marisia*, VIII, 1978, pp. 146–156.

3:Zane 1977, G. Zane, *N. Bălcescu. Opera. Omul. Epoca*, ed. a II-a, Buc., Eminescu, 1977.

3:Zane 1980, G. Zane, „Despre regulile unei bune conduite în viaţa economică", în idem, *Studii*, ed. Elena G. Zane, Buc., Eminescu, 1980, pp. 344–357.

3:Zeletin 1991, Ştefan Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, Buc., Humanitas, 1991.

3:Zieglauer 1881, Ferdinand von Zieglauer, *Die politische Reformbewegung in Siebenbürgen in der Zeit Joseph's II. und Leopold's II.*, Viena, 1881.

3:Zub 1981, Al. Zub, *A scrie şi a face istorie (Istoriografia română postpaşoptistă)*, Iaşi, Junimea, 1981.

3:Zub 1983, Al. Zub, *Bîruit-au gîndul (note despre istorismul românesc)*, Iaşi, Junimea, 1983.

CUPRINS

I. ARGUMENT 5

1. Motivaţii, fundal conceptual ... 5
2. De ce imaginea de sine? ... 7
3. De ce la românii ardeleni? ... 9
4. De ce la începutul epocii moderne? ... 10
5. Surse şi metode ... 13

Mulţumiri şi explicaţii ... 23

II. IMAGINEA DE SINE ŞI IMAGINILE STRĂINE 26

1. Reflecţia despre propria condiţie ca replică la imaginile celorlalţi ... 26
2. Răspundem sau nu calomniilor străine? ... 32
3. Cauzele calomnierii noastre ... 36
4. Românii, obiect al invidiei străinilor ... 40
5. Eternii nedreptăţiţi, părăsiţi, uitaţi sau trădaţi de străini ... 44
6. Conspiraţia universală împotriva românilor ... 51
7. Sîntem de rîsul străinilor... ... 59
8. ...dar le vom arăta noi pînă la urmă ... 63
9. Consideraţii de imagologie comparată la românii ardeleni acum o sută cincizeci de ani ... 68
10. Atitudini mai nuanţate faţă de imaginile străine ... 73

III. DIMENSIUNEA NEGATIVĂ A IMAGINII DE SINE 85

1. Noi, ca auto-denigratori: să ne denigrăm şi noi, sau nu? ... 85
2. Înapoierea culturală ... 103
3. Sîntem pe ultimul loc ... 110
   3.1. Românii ca ţiganii ... 117
   3.2. Românii ca evreii ... 123
4. „Defecte" morale şi de comportament, datorate „specificului" naţiei ... 127

5. Lipsa de entuziasm pentru cauza naţională 131
6. Stăruinţa noastră în rău; ostilitatea faţă de progres 145
7. „Forme fără fond"; coruperea morală a românilor
de către civilizaţia modernă 153
8. Soarta nefericită a românilor 172

IV. LA MIJLOC DE RĂU ŞI BINE 187

1. Leneşi sau harnici? 187
1.1. „Leneşi" 190
1.2. „Harnici" 201
2. Rezistenţa la deznaţionalizare — asimilabili sau rezistenţi? 210
2.1. Capacitatea de rezistenţă etnico-rasială 211
2.2. Căsătoria mixtă ca instrument de alterare
a purităţii etnice 219
2.3. Deznaţionalizarea: stigmatizarea elitelor
ca promotoare ale asimilării 228
2.4. Ruşinea de a fi român 245

V. DIMENSIUNEA ISTORICĂ A
IMAGINII DE SINE POZITIVE 252

1. Generalităţi 252
2. Cîştigarea încrederii în forţele proprii
— şi noi sîntem la fel ca alţii 254
3. Funcţia compensatoare a istoriei 260
4. Originea latină 273
5. Salvatorii Europei creştine în Evul Mediu 282

VI. AUTO-IMAGINEA POZITIVĂ: DATELE DE BAZĂ
ALE IDENTITĂŢII NAŢIONALE 288

1. „Calităţi" morale şi de comportament; profil etno-psihologic 288
2. Numărul şi răspîndirea românilor 307
2.1. „Răspîndirea" românilor: nevoia de lărgire
a sferei identităţii naţionale 310
2.2. Numărul românilor: „sîntem mulţi";
„sîntem cei mai mulţi" 316
2.3. Numărul românilor: sarabanda cifrelor 323
3. Limba şi alfabetul 331
3.1. Reconstrucţia ideologică a limbii 337
3.2. Alfabetul 345
4. Biserica şi religia 358
4.1. Generalităţi: preliminarii şi context 358
4.2. Reprezentarea relaţiei dintre biserică şi naţionalitate 362

4.3. Vechimea şi puritatea creştinismului la români, ca trăsături ale identităţii naţionale ... 367
4.4. Cele patru formule identitare ale pluri-confesionalismului românesc ... 370
4.5. Formula identitară greco-catolică ... 375
4.6. Formula identitară ortodoxă ... 380
4.7. „A treia cale": formula identitară a unificării confesionale ... 385
4.8. „Dezbinarea religioasă" a românilor ... 389

VII. CONCLUZII 395

VIII. BIBLIOGRAFIE ABREVIATĂ 401

1. Izvoare de epocă ... 401
1.1. Manuscrise şi documente inedite ... 401
1.2. Presă, publicaţii periodice ... 403
1.3. Calendare ... 403
1.4. Carte veche românească şi străină (dintre 1780 şi 1830) ... 404
1.5. Carte modernă românească şi străină (dintre 1831 şi 1861) ... 407
1.6. Volume şi seturi de corespondenţă editată ... 409
1.7. Memorii şi petiţii politice ... 409
1.8. Volume şi seturi de poezie ... 411
1.9. Antologii, colecţii de documente, instrumente de lucru, ediţii critice, alte reeditări ulterioare ... 412
2. Izvoare referitoare la alte perioade (sfîrşitul sec. XIX–sec. XX) ... 415
3. Literatură secundară (bibliografie de specialitate) ... 416

HUMANITAS
Cartea care dăinuie

ÎN *SERIA ISTORIE* A MAI APĂRUT

KEITH HITCHINS
România, 1866–1947

Traducere din engleză de
GEORGE G. POTRA și DELIA RĂZDOLESCU

Lipsa cărților de istorie adevărată a României, mai exact a cărților în care adevărul istoric să nu fi fost ocolit sau distorsionat spre a-l conforma ideologiei comuniste, continuă să fie acută. Așa stînd lucrurile, substanțialul volum al lui Keith Hitchins despre formarea națiunii române moderne are toate șansele să devină un manual amănunțit și credibil de istorie a perioadei 1866–1947 (perioada monarhică).

Mai mult, studiul lui Hitchins oferă românilor o perspectivă « exterioară » în sensul bun al cuvîntului – adică nepărtinitoare, realistă și integrativă – asupra istoriei lor naționale. În ochii specialistului american, procesul istoric prin care s-a constituit România modernă este un proces « clasic », urmînd îndeaproape etapele de formare ale tuturor celorlalte state naționale din Europa.

Hitchins a structurat cronologic acest proces, după evenimentele sale politice capitale: independența (1866–1881), domnia Regelui Carol (1881–1914), primul război mondial (1914–1918), România Mare (1919–1940), al doilea război mondial (1940–1944). Tendințele generale în evoluția economică și socială, ca și modificările percepției de sine a românilor au fost analizate în afara strictelor departajări cronologice de mai sus. Ultimul capitol al cărții, epilog la formarea unui stat modern, tratează scurta perioadă august 1944–decembrie 1947, în care, sub puterea comunistă, statul acesta a fost pur și simplu dezintegrat.

« Faptul că eşti bărbat sau femeie, ţăran sau aristocrat, prost sau deştept, sărac sau bogat, catolic sau ortodox – prezintă o importanţă secundară. Faptul că eşti român, cel puţin după cum o mărtu isesc intelectualii care preformează discursul ideologic naţional, constituie lucrul cel mai frumos şi mai însemnat, inclusiv la nivelul vieţii particulare a indivizilor. »

Coborînd la originile istorice ale neobişnuitei importanţe acordate în spaţiul românesc Naţiunii, Sorin Mitu analizează formarea imaginarului nostru social modern, fixîndu-se asupra unei arii geografice şi a unei perioade privilegiate : Ardealul în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Pe urmele imaginii pe care românii ardeleni şi-o fac despre ei înşişi, în comparaţie cu alte etnii locuitoare în Transilvania, dar şi cu alte popoare europene, autorul a cercetat tot ce se putea cerceta : de la articole de presă la documente oficiale şi de la scrisori la opere literare şi istorice. Textele unor personalităţi de răsunet, cum sînt Samuil Micu, Petru Maior, Al. Papiu Ilarian, Simion Bărnuţiu, George Barit, Ion Budai-Deleanu, converg pentru a demonstra teza potrivit căreia românii ardeleni oscilează între exaltarea propriilor calităţi şi biciuirea propriilor defecte, potrivit « imperativelor » momentului istoric şi temperamentului fiecărui autor : caracteristică ce avea să impieteze, mai tîrziu, asupra neutralităţii cu care istoricii ar trebui să privească problema. Este şi ceea ce istoricul clujean încearcă să remedieze, oferindu-ne o «privire» *ne*inhibată şi *ne*inflamată asupra uneia din temele cele mai controversate ale ultimilor ani.

ISBN 973-28-0729-6